LA ESENCIA DEL PROFETISMO

André Neher

SÍGUEME

LA ESENCIA DEL PROFETISMO

ANDRÉ NEHER

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1975

Título original: L'essence du prophétisme
Tradujo: Alfonso Ortiz
Cubierta y maquetación: Luis de Horna
© Calmann-Lévy, 1972
© Ediciones Sígueme, 1974
Apartado 332 - Salamanca (España
Depósito legal: S. 72. 1975
ISBN 84-301-0625-1
Printed in Spain
Gráficas Ortega, Asadería, 17 - Salamanca, 1975

CONTENIDO

Introducción 9

I. LOS PROFETISMOS NO BIBLICOS 19

1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA 21

I. Egipto 21
II. Mesopotamia 25
III. Fenicia 31
IV. Irán 34
V. Grecia 35

2. LOS TIPOS 43

I. El tipo mágico 43
II. El tipo social 48
III. El tipo místico 51
IV. El tipo escatológico 53

3. LAS PERSPECTIVAS DEL TIEMPO 55

I. El tiempo ritual 55
II. El tiempo cíclico 68
III. El tiempo místico 72

II. LOS MARCOS HEBREOS DE LA PROFECIA .. 75

4. EL DIÁLOGO BÍBLICO ENTRE LO DIVINO Y LO HUMANO 77

I. El espíritu: «ruah» 77
II. La palabra: «dabar» 93

5. EL DIÁLOGO EN EL TIEMPO: LA ALIANZA, BERIT .. 103

I. El tiempo de la alianza 103
II. La alianza y el mito 107
III. La alianza y el rito 128

6. EL DIÁLOGO EN LA SOCIEDAD: LA LEY, TORÁ 135

I. La comunidad de la alianza 135
II. La torá 137
III. El levitismo 145

III. LA PROFECIA VIVIDA 153

7. LA PROFECÍA EN LA HISTORIA 155

I. Abraham y Moisés 155
II. Los primeros profetas 162
III. Los profetas escriturarios 183

8. EL PENSAMIENTO PROFÉTICO 215

I. El simbolismo conyugal 215
II. Historia profética y ciclo 223
III. Historia profética y mística 226
IV. El *hesed* 229
V. El noaquismo..... 240

9. LA EXISTENCIA PROFÉTICA 245

I. El escándalo 245
II. La servidumbre 266
III. La significación 291

INTRODUCCIÓN

La palabra profecía *de nuestro vocabulario neolatino define de una manera muy imperfecta la noción que pretende analizar este libro. En la actualidad nos parece casi imposible disociar el concepto de profecía del de anticipación. En la acepción usual, el profeta, es el hombre que* prevé, *que* predice [1]. *Todo el acento lo colocamos en el prefijo; el* ver *o el* decir *nos parecen muy secundarios, como si fueran casi únicamente modalidades del contenido substancial de la profecía, que consistiría en descubrir, en desvelar, en anunciar el porvenir. Pues bien, la profecía cuya esencia intentamos describir no es anticipadora más que de una forma muy accesoria. Su evidencia no está necesariamente ligada al porvenir; tiene su valor propio, instantáneo. Su decir no es un predecir; se da inmediatamente en el instante de la palabra. La visión y la palabra, en esta profecía, son ciertamente un descubrimiento; pero lo que manifiestan no es el porvenir, sino lo absoluto. La profecía responde a la nostalgia de un conocimiento; pero no del conocimiento del mañana, sino del conocimiento de Dios. Este libro estudia la profecía como una categoría de la revelación. Entre todos los intentos, reales o ilusorios, históricos o míticos, de relacionar lo divino con lo humano, tiene un lugar propio la experiencia profética. La profecía implica, de una forma o de otra, una relación entre la eternidad y el tiempo, un diálogo entre Dios y el hombre.*

1. Profeta: la persona que, entre los hebreos, inspirada por Dios, predecía el porvenir.—Profecía: predicción hecha por inspiración de Dios.—Profetizar: predecir el porvenir por inspiración divina (Littré, *Dictionnaire de la langue française*).

¿Será preciso indicar que este diálogo no es necesariamente sonoro? La voz de Dios es a veces el silencio. ¿Habrá que decir que este diálogo no es necesariamente luminoso? La aparición de Dios es a veces su oscuridad. Pero esto importa poco, con tal que este silencio y estas tinieblas sean reveladoras de Dios, aun cuando la revelación no haga más que sondear un misterio [2].

Lo que hay que precisar más bien es que la profecía no puede contentarse con una revelación que, lúcida o misteriosa, permanezca íntima y oculta. La profecía no puede limitarse a descubrir la voz divina, o su silencio, en la naturaleza exterior y en sus espectáculos, ni siquiera en la naturaleza interior y en sus emociones; no es contemplación ni plegaria. Superando el marco de una comunión personal, la experiencia profética atraviesa al hombre para darse a los demás. Lo que caracteriza a la profecía entre los demás modos de revelación es precisamente esto. Esto es lo que distingue al profeta de los demás hombres religiosos. La revelación profética no se limita a la recepción, ni a la aceptación, ni a la interpretación. Exige la trasmisión. El profeta participa de lo trascendente, no sólo para comulgar con él en la intimidad, sino para compartir a su lado el esfuerzo por afrontar lo que está fuera de su orden. Así pues, son dos los actos conjugados que constituyen la profecía: el de la revelación y el de la comunicación. El profeta asume la revelación que le hace experimentar la aparición de lo trascendente, con la misma intensidad que cualquier otro hombre religioso. Pero, adoptado por Dios, se ve además introducido con él en el enfrentamiento con lo no-trascendente, en una postura de conquista ante el tiempo, en una historia.

Cuando definen su experiencia psicológica, los profetas dicen que desempeñan en ella la función de órgano, de instrumento. A través de ellos, lo infinito intenta penetrar en lo finito, la eternidad se abre un camino hacia el tiempo. No es en primer lugar el contenido del mensaje profético lo que importa, sino la manera con que el profeta es el continente de ese mensaje. Una manera combativa, organizativa, instrumental. Se da allí un tiempo metafísico; se trasforma un tiempo físico. La profecía no es solamente el lugar de una revelación; es la cantera de toda experiencia revelada. Gracias al trabajo de la profecía, lo absoluto se entrega en término relativos. Mediante el prisma de la profecía, el tiempo de Dios se refracta en los múltiples tiempos de la historia.

2. Cf. A. Neher, *L'exil de la parole.* Du silence biblique au silence d'Auschwitz, Paris 1970.

Del profetismo, tal como lo acabamos de definir, proviene toda una gama de actitudes extraordinariamente ricas. La historia las va señalando, variando según los sistemas religiosos con los que se relacionan, escalonándose a través de las edades, desde las épocas primitivas en que las colectividades elaboran conceptos uniformes, hasta la era de las sociedades modernas, en que cada individuo se forja su propia dimensión espiritual. El profetismo recubre todo el amplio campo de experiencias humanas, que se extienden desde la magia hasta la mística. Esos dos límites, que el sentido común opone entre sí como la base y la cima, lo impuro y lo puro, el esbozo primitivo y la realización perfecta, ponen de relieve la diversidad de los elementos intermedios, y también, gracias a un conocimiento más real de las actitudes extremas, pero de ningún modo exclusivas, el profundo parentesco que reina entre todos los profetismos. No aceptamos entonces la discriminación rigurosa entre la magia y la mística, ya que se dibuja cierta unidad entre las manifestaciones dispersas del profetismo; la tentación reside más bien en formular el análisis del profetismo en términos generales, válidos para todos los climas del pensamiento profético.

Rechazando esta tentación, este libro condensa su objeto en un profetismo particular, estrictamente limitado dentro de la historia: el profetismo bíblico. *Para subrayar debidamente esta importante restricción, emplearé con frecuencia, en lugar de los términos de* profeta *o* profecía, *las palabras hebreas* nabí *o* nebuá, *que designan en la Biblia y en el pensamiento del pueblo bíblico (me refiero al pensamiento judío)* [3] *a las personas y nociones, cuya esencia*

3. El lector encontrará en este libro una formulación *judía* de la profecía. O sea, se encontrará con una tradición de pensamiento que, a pesar de todo, no es ni mucho menos uniforme y que obliga a veces a opciones de importancia. Efectivamente, existen en el seno del judaísmo dos tendencias principales y, al parecer, exclusivas. Una ve en la profecía una actitud ahistórica, ampliamente humana, condicionada por la ética, pero subordinada en última instancia al arbitraje metafísico de la divinidad. Su descripción se lleva a cabo en términos de psicología o de moral (Filón, *De vita Mosis* II, 68.69; Maimónides, *Moré Nebukim* II, 32-48). La otra ve en la profecía un fenómeno histórico, ligado al tiempo y al espacio bíblicos, que supone un desarrollo en la existencia bíblica, cuyos historiógrafos serían los profetas (Talmud de Babilonia, *Baba batra* 14 *b*, cf. *ibid.*, *Moéd qatan* 25 *a;* Flavio Josefo, *c. ap.* I, 7), o mejor que historiógrafos, por así decirlo, los *historiópatas* (J. Hallevi, *Kouzari* IV, 16.17). Aquí hemos optado por esta visión *finita*, y no por la perspectiva *infinita* de la profecía bíblica. Por consiguiente, nuestro lenguaje será histórico y metafísico, en vez de psicológico o moral. En el siglo XIX, las preocupaciones judías en torno a la profecía eran sobre todo sociales (J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël;* H. Cohen, *Jüd. Schriften* I, 306; II, 398). En el siglo XX, F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung;* M. Buber, *Der Glaube*

irreductible se esforzará en demostrar este libro, por encima de las afinidades con el fenómeno general del profetismo[4]. *Al actuar de este modo, no renunciamos de antemano a una formulación en términos generales, ya que el profetismo bíblico es como un espejo del profetismo universal, pero un espejo en el que los reflejos se recomponen en una luz nueva e imprevista.*

En efecto, la Biblia se presenta como una verdadera suma *del profetismo. En ella se encuentran todos los esfuerzos por establecer y realizar una relación entre Dios y el hombre, desde los más vulgares a los más sublimes. El profetismo bíblico participa, el menos en sus formas inferiores, del fenómeno universal de la magia; conoce la inspiración frenética mediante el éxtasis y la mística; se somete también a la adivinación racional e institucional de los cultos; emite mensajes relativos a los acontecimientos más importantes y a los menos decisivos: burras que encontrar, pacificación definitiva del universo desgarrado; es rebeldía y es escatología. Cada uno de esos aspectos, aislado de los demás, encuentra otros paralelos en las demás civilizaciones, tal como nos manifiesta la historia comparada de las mismas. Pero la Biblia es precisamente el único documento en que estos aspectos antitéticos están reunidos en profundidad, insertos en una perspectiva común. Se trata de un solo y mismo Dios, designado siempre con el mismo nombre, que desde el comienzo hasta el fin se revela al hombre y busca su comunión. Por otra parte, se establecen contactos fugitivos y efímeros entre ciertos dioses y ciertos hombres, y la cualidad del profetismo así realizado depende de la naturaleza de esos dioses y del carácter de esos hombres. En la Biblia, las experiencias proféticas más diversas e incluso más contradictorias se organizan dentro de la gran noción del mismo Dios, que habla a los mismos hombres en toda la duración de la historia.*

Etapa tras etapa, se va describiendo en la Biblia una historia del profetismo, cuyos actores no son ya pálidas figuras legendarias, sino seres de carne y hueso, no ya tipos de una casta o de una profesión, sino individuos con sus nombres, sus caracteres, sus fisonomías propias.

Desde la época de los patriarcas (entre los siglos XX y XV), ciertos hombres como Abraham, Isaac, Jacob y José son bastante más que unos jeques nómadas. Están en relación constante con

der Propheten y A. Heschel, *Die Prophetie*, han devuelto al problema su contenido metafísico. Nuestra opción está muy cerca de la de Heschel. Procuraremos señalar los matices que nos separan (cf. *infra*, 87 s.).

4. Los términos de *Biblia* y de *bíblico* no se refieren, en este libro, más que el antiguo testamento (*Tenak*, según el canon judío).

Dios, que les comunica sus deseos, sus órdenes, sus bendiciones y sus revelaciones. No nos extraña entonces descubrir a propósito de Abraham el término de nabí, *que en la terminología bíblica designa por excelencia la noción de profeta.*

Más tarde (en el siglo XV o XIII, la cuestión no está decidida), aparece el nabí *supremo, Moisés, el jefe de aquel gran movimiento que hizo salir a Israel de Egipto y lo condujo hasta las puertas de Canaán. A pesar de sus cualidades inigualadas e inigualables de profeta, Moisés no es el único profeta de su tiempo. Eldad y Medad son profetas como él, y Moisés desea que el pueblo de Dios sea profeta en todos sus miembros*[5]*. También es contemporáneo de Moisés Balaam, el profeta medianita*[6]*, cuyo ejemplo demuestra en la Biblia que la revelación profética auténtica no está reservada solamente a los hebreos.*

Durante los siglos que siguieron a la instalación de Israel en Canaán, el poder político está en manos de los profetas, y esto está explícitamente afirmado de algunos de ellos. Cuando, a partir del siglo XI, el régimen se convierte en monarquía, los profetas siguen siendo los árbitros del poder. Hay una cadena continua desde las cofradías proféticas de la época de Samuel, el último juez, a las de Elías y Eliseo (siglo IX). Las grandes crisis políticas, la fundación de las dinastías de Saúl y de David, el cisma postsalomónico, la destrucción de las dinastías en el reino del norte tienen como origen a esos círculos proféticos, en el que se encuentran asociados algunos inspirados de envergadura muy mediocre con otras personalidades especialmente destacadas (Samuel, Gad, Natán, Ajías, Elías, Eliseo, Mikayu).

Con el siglo VIII empieza la serie de profetas escriturarios. La Biblia no se contenta con hablar de ellos; los hace hablar y transmite sus mensajes, sus libros[7]*. Amós, Oseas y Jonás en el siglo VIII; Miqueas, Isaías, Joel, Abdías, Nahúm, Habacuc y Sofonías, en el siglo VII, son contemporáneos de los últimos años de Samaría y de la tregua del reino de Judá. En el siglo VI, Jeremías, Ezequiel y Daniel viven la gran catástrofe, la caída de Jerusalén y la deportación a Egipto o a Babilonia. Hacia finales de aquel siglo, y hasta mitad del siglo V, Ageo y Zacarías asisten a la reconstrucción de Jerusalén y a la reinauguración del templo. Malaquías es el último*

5. Núm 11, 26-29.
6. Núm 22-24.
7. Esto no excluye, sin embargo, la existencia en este período escriturario de grandes profetas, cuyo mensaje no haya pasado de ser oral: un primer Zacarías (2 Crón 24, 20), Julda (2 Re 22, 14), Urías (Jer 26, 20).

profeta canónico: su mensaje coincide con la restauración del nuevo estado judío bajo Esdras y Nehemías.

Desde Abraham hasta Malaquías el intervalo es largo, pero continuo. Hasta en sus variantes más íntimas, el profetismo bíblico sigue siendo continuamente diálogo de Dios y del hombre. Un mismo tiempo acompaña a este diálogo, prestándole su ritmo. La lectura fiel de la Biblia descubre, sin muchos esfuerzos, la originalidad de este tiempo bíblico, *su función motora, engendradora de un devenir.*

En su forma canónica, la noción bíblica de tiempo es lineal y orientada, creadora y viva. El mundo tiene un comienzo y un fin, que se inscriben en la primera y en la última página del texto sagrado. La primera página de la Biblia canónica es el relato de la creación; esta introducción al mundo es un comienzo berešit, *y la creación señala el principio de la historia. La última profecía del antiguo testamento es la de Malaquías, que sigue figurando actualmente al final de la colección profética, emanada de aquel que fue el último de los profetas canónicos. El tiempo se acaba con la llegada de Dios* (Mal 3, 23-24), *que es, además, el despojo de la creación. Entre ese comienzo y ese fin se va desarrollando el tiempo con una continuidad que podría compararse a la de una cadena, cuyos eslabones, aunque semejantes los unos a los otros, van realizando cada uno una nueva etapa en su progresión. Esta impresión de continuidad que nos da la Biblia, con sus elementos constitutivos tan diversos escalonados a través de tantos siglos, no es meramente superficial. Consideramos absurda la idea de un redactor último que haya dado un* sentido *general a unas cuantas fracciones que no tenían primitivamente sentido alguno. Porque la orientación del tiempo bíblico no es formal, sino substancial; está en la naturaleza misma de las cosas bíblicas, en el movimiento de la historia narrada por el autor bíblico. Antes de quedar añadida al resto, cada parte llevaba en sí misma un signo, que correspondía al significado de la línea general y que determinaba su inserción en un conjunto en donde ocupaba un lugar preciso. Y este lugar no podía concebirse en ninguna otra parte, ni esta orientación podía desviarse en otro sentido.*

Sin embargo, el significado de cada una de esas partes permite al lector avispado vislumbrar el momento de su adopción. El devenir bíblico no ha sido introducido de un solo golpe y por la voluntad de una sola persona en un marco ya preparado de antemano. Fue vivido, etapa tras etapa, por hombres muy distintos, en épocas muy diferentes. Ni los hombres ni las épocas conocían su porvenir; lo iban haciendo nacer, y ese nacimiento fue siempre el producto de largas caminatas, de incertidumbres y de errores. En cada uno de

sus momentos, el pensamiento bíblico fue alcanzado su expresión original a costa de no pocos conflictos con formas de pensamiento contradictorias. La adopción definitiva de un sentido bíblico no debe cerrar los ojos del que observa un período concreto ante la suma de esfuerzos desplegados por los hombres que ignoraban todavía ese sentido y tuvieron que luchar por conquistarlo. Si la concepción canónica del tiempo bíblico es, por consiguiente, perfectamente válida y en definitiva la única auténtica, no por ello la Biblia deja de admitir otras concepciones del tiempo. Estas concepciones son la huella del trabajo espiritual de las generaciones bíblicas, contemporáneas de otras civilizaciones que influían en ellas y que disponían también de ciertos métodos para comprender el tiempo. Así pues, el tiempo bíblico es complejo: comprende a la vez las tentaciones espirituales que el mundo ofrecía a los hebreos de antaño y las directrices originales que esos mismos hebreos le daban a su concepción propia del mundo. Presentando de antemano nuestras conclusiones, nos atrevemos a afirmar que la ordenación definitiva, la atribución de un sentido auténticamente hebreo a la progresión del tiempo bíblico, fue, etapa tras etapa, obra de los profetas, *y que el tiempo* bíblico *está caracterizado por un esfuerzo constante por llegar al nivel* profético.

Todo esto, conviene que nos apresuremos a decirlo, no es válido más que para la dimensión canónica. *El método* crítico *discute estos datos y estas consideraciones; con este método se nos ofrece una perspectiva muy distinta de la de la continuidad de la línea profética de Abraham a Malaquías. Los problemas planteados por la reconstitución crítica del profetismo bíblico tienen una referencia clásica en el sistema de Wellhausen, a quien se le sigue todavía atribuyendo en la actualidad gran crédito.*

Según Wellhausen, el profetismo hebreo no aparece ante la luz plena de la historia hasta el siglo VIII. Con los profetas que se llaman grandes *o* escriturarios, *cuya serie es inaugurada por Amós, nace el tipo auténtico del profetismo hebreo. Hasta entonces sólo puede vislumbrarse una sombra del mismo. El siglo VIII trae la claridad. Es fácil adivinar la causa de ello. Los grandes profetas nos han dejado testimonios escritos de su mensaje. Es verdad que estos textos plantean por sí mismos un montón de problemas y que se necesita una discusión para delimitar en los libros canónicos las partes que se deben efectivamente al profeta o a su auditorio inmediato, para eliminar las adiciones ulteriores, los retoques y las interpolaciones. Pero, a pesar de la importancia de estas operaciones críticas, que descubren a veces en el libro de un profeta del siglo VIII o del siglo VII ciertas capas que nos obligan a bajar hasta el siglo IV*

o el siglo III, y a pesar de la incertidumbre consiguiente que, incluso en este caso, permanece como una exigencia rígida del juicio definitivo, se admite unánimemente una circunstancia: que el «libro» del profeta contiene la esencia auténtica del profeta, que tales y tales partes de ese libro constituyen el mensaje original del profeta, reflejan su pensamiento verdadero, describen el ambiente en que vive. Tenemos, a partir del siglo VIII, un mínimo considerable de datos estables, gracias a los cuales es posible reconstruir y comprender la historia de los profetas hebreos. Por consiguiente, es posible desarrollar con toda seguridad, a propósito del profetismo escriturario, un análisis de la esencia del profetismo, que pretende no ser infiel a la comprensión histórica del fenómeno.

Pero la rigidez del sistema de Wellhausen hace ya tiempo que se ha ido resquebrajando. Los grandes profetas no han caído del cielo, no han sido creados de la nada en el siglo VIII. Son hijos de sus padres, herederos de una tradición, hombres de su época y de su ambiente. Aun cuando afirman que son radicalmente diferentes de los profetas que les precedieron, padecen evidentemente su influencia y no están tan alejados de sus predecesores en su comportamiento, y menos aún en su inspiración. Los «profetas» que la Biblia evoca anteriores al siglo VIII son, de una forma o de otra, profetas tan auténticos como los del siglo VIII. Lo difícil está en precisar esa forma. Pero esta dificultad no tiene por qué obligarnos a renunciar a la investigación. Dirigir el análisis sobre los grandes profetas no significa que nuestro estudio tenga que limitarse a ellos. Indica sencillamente que con ellos es con los que hay que comenzar. Su aparición coincide con la claridad de la historia. Todo lo que les sigue es inteligible. Todo lo que les precede permanece en la oscuridad. Hay que partir de su línea clara para explorar en ambos sentidos, para seguir hacia abajo la historia hasta el final del período bíblico y para remontarla hasta sus orígenes.

Muchos historiadores han adoptado este método, que les ha llevado en su remontar la historia hasta épocas que el sistema de Wellhausen tenía prohibido investigar (Rowley, Kittel, Cassuto, Jacob, Haldar, Buber, Kaufmann, von Rad) [8]. *En esa región condenada hasta entonces se han conquistado algunas zonas de luz (valdría más hablar de penumbra, ya que las hipótesis se han presentado*

8. H. H. Rowley, *The doctrine of election*, London 1948; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, Stuttgat-Gotha 1923; Cassuto, *Méadam and Noah; Minoah ad Abraham*, Jerusalem 1950-1951; A. Haldar, *Associations of cultic prophets among the ancient semites*, Upsala 1945; M. Buber, *o. c.*; Y. Kaufmann, *Toldot ha-emuna ha-israelit*, Jerusalem 1955-1960; G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I-II, Salamanca 1972-1973.

con una prudencia que garantiza su solidez). Unos autentifican el profetismo de Elías, otros el de la línea de los profetas cortesanos en tiempos de David y Salomón, otros el profetismo nazireano del tiempo de los jueces; no faltan los que se remontan a Moisés; algunos llegan incluso hasta un profetismo patriarcal. Todos estos profetismos encierran al parecer, bajo títulos diversos, ciertas tendencias profundas y continuas que se encuentran en el gran profetismo. Este no constituye una forma nueva *de profecía, sino sencillamente una forma más* accesible. *El gran profetismo realiza y manifiesta, en la claridad de documentos contemporáneos, lo que los profetas anteriores habían ido elaborando, sin que muchas veces haya llegado hasta nosotros más que una huella contemporánea.*

El método crítico, que quiere que el profetismo bíblico se defina a propósito de los profetas escriturarios, formula entonces, más bien que una exigencia de ruptura con el esquema canónico, una exigencia suplementaria de investigación. El conjunto de documentos propuestos a la atención del investigador sigue siendo sensiblemente igual, pero su distribución y su interpretación son diferentes. La originalidad del profetismo bíblico se afirma espontáneamente en la perspectiva canónica; en la perspectiva crítica se trata, por medio de confrontaciones apropiadas y numerosas, de aislar *el profetismo hebreo, de delimitarlo en relación con los otros profetismos de la antigüedad, y especialmente de la antigüedad oriental, cuyas influencias han podido pesar sobre el profetismo hebreo o cuyo estudio ofrece paralelismos interesantes. También hay que tener en cuenta ciertos profetismos modernos, cuando su interpretación actual corre el peligro de alterar el alcance real del profetismo hebreo. Tal es el caso, concretamente, del profetismo cristiano, en todos los sistemas de pensamiento que no admiten cesura alguna entre el antiguo y el nuevo testamento.*

Pero estas confrontaciones conciernen únicamente a los preliminares de la investigación. El canon y la historia se unen entre sí, cuando se trata de alcanzar el profetismo hebreo en su expresión esencial: la del tiempo.

Porque es preciso, hemos de recordarlo una vez más, plantearse la cuestión de la ordenación de la tradición bíblica, de la atribución, etapa tras etapa, de un sentido auténticamente hebreo a la progresión del tiempo bíblico[9]*. En el seno de la religión hebrea se distingue generalmente entre un nivel popular y un nivel más alto. El nivel popular sería el de los encuentros y las síncresis; allí es donde*

9. Cf. el análisis de la estructura del *mito* bíblico en P. Ricoeur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique:* RHPR 4 (1953) 296 s.

se habría operado la aleación entre religiones vecinas, la aparición en el pensamiento hebreo de formas míticas o rituales comunes a todos los semitas y a la humanidad entera. En el nivel superior habría estado velando una élite influyendo para que se hiciera limpieza y se liberara el hebraísmo de todos los plagios y de todos sus índices de degeneración. Es una teoría seductora que permitiría dar cuenta de la originalidad de la historia bíblica en la continuidad de sus grandes hombres. *Pero se basa en un idealismo totalmente ingenuo, que no tiene en cuenta para nada las variaciones de la ética. La distinción de esos dos niveles no puede establecerse más que introduciendo en la Biblia nuestra propia escala de valores o, al menos, la del siglo XIX, que asociaba al* genio *la vocación moral. Pero no es ésa la escala de la Biblia, cuyas grandes afirmaciones éticas no las atribuye el propio texto a unos hombres que fueron* grandes, *sino a unos hombres que fueron* obedientes. *Los hombres bíblicos de altura no se nos presentan como renovadores del postulado moral, sino como servidores del Dios bíblico.*

También los profetas bíblicos son unos servidores. Su misma inspiración es la que nos demuestra precisamente que son obedientes. La inspiración no los libera, sino que los vincula más todavía a las órdenes de Dios. Para comprenderlos en su esencia, hay que situarlos de antemano en medio de los demás hebreos, mezclados con ellos, sin distinguirse de ellos, en el universo que era el suyo: de la servidumbre, el de la alianza. *El pensamiento profético ha nacido en la tradición hebrea. Pero esta tradición los profetas no estaban llamados a pensarla solamente, sino a vivirla, a luchar por mantenerla y hacerla triunfar. En la alianza, ellos no eran solamente los servidores, sino los testigos de lo absoluto.*

Así es como puede ordenarse entonces el material de nuestra investigación. De los profetismos antiguos, de las formas de tiempo que los explican, brota para distinguirse de ellos, para oponerse a ellos, el tiempo bíblico. El tiempo bíblico ofrece al pensamiento hebreo una dimensión propia, un universo peculiar. A la tradición de este pensamiento apelan uniformemente todos los hebreos. Pero algunos la someten a la prueba de sus propias vidas: los profetas. La esencia del profetismo bíblico reside en ese paso dramático de la tradición a la existencia.

I

Los profetismos no bíblicos

1

DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA

I

La literatura del antiguo *Egipto* se caracteriza por la relación íntima entre la profecía y el folklore. Se habla de la adivinación no sólo en los textos hieráticos, diplomáticos o cultuales, sino que constituye la trama misma de esos abundantes cuentos populares que representan el elemento más pintoresco y más original de la antigua literatura egipcia, y en donde pululan los presagios y las predicciones de toda clase. Es verdad que los profetas tienen en la mayor parte de estos cuentos un aire más bien mágico. Son personajes estereotipados, que disponen de una técnica adivinatoria sencilla, pero bien demostrada. La profecía no supera en estos cuentos el nivel de la magia.

Sin embargo, algunos textos constituyen la excepción de la regla. Los profetas mencionados en estos casos tienen entonces una dimensión muy distinta de la de los magos. Tienen una personalidad bien trazada, una independencia vigorosa, un presentimiento de cosas que van más allá del horizonte, estrecho y familiar en el fondo, de los cuentos folklóricos. Su mensaje no va entonces entretejido en la trama de la anécdota y de la historia pequeña, sino que se afirma claramente en el plano de la historia grande.

Tal es, por ejemplo, el caso del profeta Nefer-rohu, contemporáneo del faraón fundador de la duodécima dinastía, Amenemhat I (hacia el año 2000) [1]. Originario de Heliópolis, Nefer-rohu es «un hombre de brazo valiente, un escriba de dedos hábiles, un hombre poderoso, más rico que todos sus iguales». Es experto en el arte de «decir las cosas pasadas y las cosas venideras». Esta doble facultad le viene probablemente de su formación intelectual de escriba, pero también de las funciones cultuales que

1. Citas sacadas de la antología de A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923, 151.

ejerce en Bubaste, ya que «pertenece a Bast», una de las divinidades del delta. Con esto hay que entender, sin duda alguna, que es *el hombre de una divinidad*, un profeta-sacerdote relacionado con el culto y con el templo de un dios.

Algo por el estilo sucede con el profeta Ipuwer, contemporáneo de los faraones de la duodécima dinastía [2]. No sabemos mucho de sus funciones, a no ser que se trataba de un *sabio* y, quizás, un importante funcionario del tesoro real. Por el contrario, las *Admoniciones* que dirige al viejo faraón demuestran la fuerza de su personalidad. Cumple con toda nobleza y realismo su misión de informador, no ahorrándole al soberano ni un solo detalle sobre la anarquía que reina en su imperio. Predice la restauración y la vuelta al orden con todo el ardor de un visionario.

El rasgo común de las profecías de Nefer-rohu y de Ipuwer es la sobriedad de su inspiración. Ni el uno ni el otro utilizan (al menos en los fragmentos de los textos que se han conservado) procedimientos técnicos para provocar la inspiración; no son magos. Ni el uno ni el otro recurren a excitantes psicológicos ni se vislumbra exaltación alguna en sus sentimientos; no son inspirados extáticos. Nos encontramos en estos casos con un tipo de profetismo intuitivo, tan despojado y tan puro que con frecuencia se le ha negado la calificación profética. Se trataría en estos textos de un género particular de la literatura sapiencial, en el que las predicciones serían simples figuras retóricas [3]. Es posible que así sea. No obstante, sigue en pie el hecho de que Nefer-rohu declara que «le preocupa lo que le va a suceder al país..., eleva su corazón contra lo que va a surgir..., y desea que un sabio haga para él una libación, cuando vea cumplido lo que él ha dicho». Su predicción no es meramente literaria; es la preocupación misma de su personalidad, y espera la realización de lo que anuncia. Del mismo modo, Ipuwer pone en sus anuncios un convencimiento grave y expresa al final de los mismos un sentimiento profundamente profético, el dolor de tener que anunciar la desgracia presentida: «porque lo que le agradaría a mi corazón es no conocerla» [4].

Y sobre todo es evidente que el acento sombrío y realista de estos textos recuerda profundamente el de algunas páginas bíblicas, auténticamente proféticas:

2. *Ibid.*, 130.
3. A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris 1935, 77 s; Ch-F. Jean, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ* II, Paris 1923, 145.149.
4. Esta traducción resulta algo dudosa, ya que el texto no es realmente muy claro.

Dice: ¡Ea, corazón mío! Llora por ese país de donde has salido.
No hay descanso. Mira: está ahí, ante tus ojos. Levántate contra lo que se avecina...
El país entero ha caído en la ruina. ¡Nada queda! El país está perdido; no hay nadie que lo cuide, nadie que hable de ello, nadie que lo pueda llorar...
Te muestro el país en la desolación y en la miseria. Ha sucedido lo nunca visto. Tomarán las armas de la lucha y el país vivirá de la revuelta. Se harán flechas de cobre y se mendigará el pan con sangre. Se reirán de las risas enfermas. Y nadie llorará la muerte, nadie ayunará por la muerte; el hombre se verá perseguido por su propio corazón...
Se hará callar a la boca que habla, y se responderá a un consejo levantando el bastón...
El sol se separa de los hombres... Ya no se sabe cuándo es mediodía ni se distinguen siquiera las sombras...
Te muestro el país en la desolación y la miseria...

(Profecía de Nefer-rohu)

Así es: la peste atraviesa el país y hay sangre por doquier...
Así es: el país da vueltas como el disco del alfarero; el bandido acumula tesoros...
Así es: la risa ha desaparecido, nadie sonríe. La tristeza recorre el país, mezclada con las lamentaciones...
Así es: los mayores y los pequeños dicen que preferirían estar muertos; los niños de pecho exclaman: ¡Ojalá no me hubieran dado la vida!
Mirad: el fuego aumenta, su llama se eleva contra los enemigos del país...
Mirad: el que ha sido enterrado como un Horus, ahora quedará en el ataúd; lo que cubría la pirámide quedará vacío...
Mirad: a los poderosos del país ya no les dan noticias de sus súbditos; todo camina hacia la perdición... el Delta llora...

(Admoniciones de Ipuwer)

Cada una de estas trágicas predicciones va completada con un cuadro optimista del porvenir. La antítesis es absolutamente regular, y la coherencia del estilo revela un esquema donde se asocia la amenaza con la promesa, la desgracia con la felicidad, en una sucesión dramática y constante:

Vendrá del sur un rey llamado Ameni, hijo de una mujer nubia, natural del alto Egipto. Llevará corona blanca y se pondrá corona roja. Unirá el doble poderoso pshent. Regocijará a los dos señores (Horus y Set) junto con lo que ellos aman...
¡Alegraos, hombres de su época! Ese hijo de un hombre conquistará una fama eterna. Los que quieran obrar mal y mediten la enemistad dejarán caer su boca por temor a él. Los asiáticos sucumbirán bajo su espada y los libios bajo su llama. Los enemigos cederán ante su asalto y los rebeldes ante su poder. La serpiente real, que está sobre su frente, pacificará ante él a los rebeldes...

Entonces se construirá la muralla del príncipe para impedir a los asiáticos bajar a Egipto para mendigar agua, según su costumbre, y abrevar a sus bestias...
Y la justicia recobrará su sitio, y la injusticia será expulsada. El que venga a servir al rey vivirá en alegría...

(Profecía de Nefer-rohu)

¡Qué hermoso ver a los barcos remontando el curso!
¡Qué hermoso ver cómo las manos de los hombres construyen pirámides, abren lagos y trazan plantaciones de árboles para los dioses!
¡Qué hermoso ver a las gentes calentadas por el vino y beber con corazón alegre!...
¡Qué hermoso ver las bocas llenas de júbilo y a los notables de la ciudad observando su alegría!

(Admoniciones de Ipuwer)

En esta asociación de sombras y de luces se manifiesta el aspecto más original de la antigua profecía egipcia, esto es, su carácter visiblemente *escatológico*. Evidentemente, no hemos de obligar a los textos a decir más de lo que dicen. Hemos de evitar, por ejemplo, empeñarnos con Hugo Gressmann[5] en ver allí el reflejo de sabias especulaciones sobre el caos primitivo, la destrucción y la renovación paradisíaca del mundo. El esquema es mucho más limitado. La escatología egipcia no es cósmica; es política o, más concretamente todavía, dinástica. La creencia en el carácter divino del faraón invita a reconocer en cada nuevo soberano al rey ideal, y la descripción optimista del porvenir corresponde, en realidad, al elogio del faraón actual, a la esperanza que en él ponen sus súbditos, por un efecto natural de las creencias religiosas. El relato pesimista y la pintura del desastre encierran la crítica de la dinastía anterior. La profecía está al servicio de la política nacional y dinástica.

Pero, aunque reducida a este terreno tan estrecho, la escatología egipcia conserva cierto valor en la historia de los temas proféticos. La Biblia conoce también un profetismo dinástico, y es muy probable que la dinastía de David haya recibido, ya en vida de su fundador, una aprobación profética. Ciertas profecías contemporáneas de David —las de Natán, sobre todo[6]— manifiestan el deseo de reconocer en el nuevo soberano al tipo ideal del rey en Israel. Sobre ciertos datos de este estilo es como pudo desarro-

5. H. Gressmann, *Der Ursprung der isarelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen 1905; *Foreign Influences in Hebrew Prophecy*, en JBS 1925.
6. Sobre la antigüedad de la profecía de Natán, cf. M. Simón, *La prophétie de Nathan et le temple:* RHPR 1 (1952) 41 s.

llarse a continuación la aspiración *mesiánica*, centrada en torno a la dinastía de David. Entre los sucesores de David, Ezequías ha gozado indiscutiblemente de una aureola mesiánica, y la confianza que se depositaba en él ha encontrado un eco vibrante en las profecías de Isaías[7]. Además, independientemente de su contenido, la escatología egipcia presenta, en su forma, un esquema característico, una alternancia de desgracia y de felicidad, cuyo ritmo recuerda la dialéctica de la escatología de los profetas hebreos. Por consiguiente, se plantea un problema de influencia, ya que el pensamiento egipcio es muy viejo y tuvo tiempo para influir en el pensamiento hebreo durante los numerosos periodos de contacto entre Israel y Egipto.

Este problema puede quizás plantearse a propósito de un detalle suplementario. La profecía de Nefer-rohu acaba con una referencia a la justicia y a la injusticia. Por consiguiente, el esquema no es simplemente político. Se vislumbra en él una nota moral. La dialéctica de la desgracia y de la felicidad se completa, lo mismo que en el caso de los profetas hebreos, con la del bien y el mal, considerados a su vez en el plano de la justicia social. Esta nota, por muy discreta que sea, dentro de Egipto, en la literatura propiamente profética, no está aislada del conjunto del pensamiento egipcio. En concreto, conocemos un largo texto consagrado a las *Quejas del aldeano*[8], víctima de un funcionario ambicioso y de una administración inicua. Por consiguiente, Egipto no se ha contentado con proporcionar solamente, desde la más alta antigüedad, un profetismo escatológico, sino también probablemente, y se trata de otra contribución importante a la historia del profetismo antiguo, una predicación social, un profetismo *reivindicativo*.

II

Al revés que en Egipto, la antigua Mesopotamia no nos ofrece, en el terreno de la profecía, más que una información muy pequeña. Las civilizaciones que se han ido sucediendo en esta región (sumeria, babilonia, asiria, caldea) han ido dejando innumerables vestigios mágicos o adivinatorios; pero no hay nada, o casi nada, que alcance un nivel más elevado y que nos permita utilizar el término de profecía o de profeta.

7. Cf. *infra*, 197.
8. A. Erman, *o. c.*, 157.

Es posible, sin embargo, que en el vocabulario de los adivinos babilonios ciertos términos tengan un sentido profético. Si el *âshipu*, el *bârû* y el *shâ'ilû* no son más que variantes del adivino y del exorcista, el *mahhû* es muy probablemente un profeta extático; sin recurrir a la técnica de la adivinación, comunica los avisos de la divinidad con la que está relacionado. El templo de Ischtar, en Arbela, conocía estos hombres-profetas, cuyas funciones son predominantemente cultuales, y por cuyos labios pronunciaba Ischtar sus oráculos en primera persona. Por consiguiente, el *mahhû* no parece dirigirse a la divinidad, sino que es más bien poseído por ella: el fenómeno no es mágico, sino místico. Es verdad que los textos no son numerosos ni característicos. Su forma artificial nos invita a pensar que las fórmulas y los encantamientos mágicos son meramente supuestos. Sea de ello lo que fuere, señalemos el aspecto tan funcional de todo este sacerdocio profético. «La mántica babilonia, escribe G. Contenau [9], es una verdadera institución estatal... Si se tienen en cuenta los casos en los que se aplica a la adivinación, su funcionamiento a través de los adivinos oficiales, la existencia de una corporación de adivinos reales de la que tenemos referencia, podremos ver con claridad que estamos en presencia de un organismo tan importante como pudo serlo la administración de hacienda o la de guerra, para reemplazar a lo que hoy designamos con el nombre de consejos consultivos: una institución de la que dependían todos los actos del estado, la paz y la guerra, una institución en la que la historia de Asiria y Babilonia ha encontrado sus objetivos». El profetismo del *mahhû* no es una excepción de esta regla general; también él es una especie de funcionario en un organismo cuyo jefe supremo es el rey. Mesopotamia parece haber sido el terreno del profetismo *institucional*, cuya existencia está igualmente comprobada por la historia bíblica, en determinados momentos, dentro del estado de Israel.

Sin embargo, al recordar a Mesopotamia, vale la pena mencionar especialmente los datos que recientemente nos han proporcionado los archivos reales de *Mari* [10]. En su conjunto, esta documentación, contemporánea de Hammurabi y que nos presenta por tanto un cuadro de la civilización babilonia a comienzos del segundo milenio, confirma lo que sabemos ya por otro lado del

9. G. Contenau, *La divination chez les assyriens et les babyloniens*, Paris 1940, 361.
10. *Archives royales de Mari*, publicados bajo la dirección de A. Parrot, Paris 1950.

papel institucional de la adivinación. En varias ocasiones los funcionarios le indican al rey que se han cuidado previamente de «buscar los presagios»:

> Le digo esto a mi señor: así habla Mukannisum, tu siervo. En cuanto al asunto del Addu, del que me había encargado mi señor, el asunto del que mi señor me había encargado para Inib-Shamash e Ilushu-Nasir, videntes, le he dado cumplimiento. Han tratado a cuatro corderos. Le he enviado a mi señor sus consultas sobre las suertes. Una relación completa que mi señor me envía...
>
> (Carta de Mukannisum al rey de Mari, Zimri-Lim, *Arch. Roy.* II, 139)

> Le digo esto a mi señor: así habla Kibri-Dagán, tu siervo. Dagan y Yakrub-El están bien; la ciudad de Terqa y el distrito están bien. Según me escribió antes mi señor, a propósito de la casa donde tiene que habitar la sacerdotisa de Dagán, he mandado buscar presagios: para la casa de la sacerdotisa anterior mis presagios han sido favorables y el dios me ha respondido afirmativamente, de modo que ya he empezado la construcción de la casa y he cuidado de su arreglo. En esa casa podrá habitar la sacerdotisa que mi señor quiere enviar a Dagán.
>
> (Carta de Kibri-Dagán a Zimri-Lin, *Arch. Roy.* III, 42)

> Le digo esto a mi señor: así habla Kibri-Dagán, tu siervo. Kunshimatum, he mandado buscar presagios para su bienestar; los presagios son favorables. ¡Que no se preocupe por nada el corazón de mi señor!
>
> (Carta de Kibri-Dagán a Zimri-Lin, *Arch. Roy.* III, 63)

Se trata en estos casos de menudos sucesos cotidianos, que no interesan más que a la vida privada del rey. El asunto de la nueva residencia de la sacerdotisa de Dagán se vuelve a tratar en otra carta (III, 84); hubo necesidad de una nueva consulta a los presagios. En cuanto a Kunshimatum, su estado de salud se precisa en un breve boletín (III, 64).

Pero lo ordinario es que se trata de importantes asuntos de estado, de guerras o de negociaciones, que exigen la intervención de los oráculos:

> Al frente de los hombres de mi señor marcha Ilushu-Nasir, el adivino, siervo de mi señor, y con los hombres de Babilonia va un adivino de Babilonia. Estos 600 hombres se quedarán en Shabazim. Los adivinos reunirán los presagios. Según se manifiesten los presagios favorables o desfavorables, saldrán 150 hombres o entrarán 150...

Esta carta (II, 22) alude al episodio de una guerra, en la que las tropas de Hammurabi se asociaron a las de Zimri-Lim. El

oficial del rey de Mari da cuenta de las operaciones a su soberano, no dejando de subrayar la importancia que se concedía en ambos ejércitos a los adivinos y a sus oráculos. En una larga relación de otro oficial (II, 39), se expone cómo la defensa de una guarnición se hizo según las indicaciones de los presagios.

De una carta, bastante mutilada por otra parte, se deduce que cada distrito tenía derecho a un adivino. Estos, que eran una especie de prefectos religiosos, eran nombrados por el rey. El respeto que les demuestran los gobernadores reales se pone de relieve en una carta de Kibri-Dagán, gobernador del distrito de Terqa, al rey Zimri-Lim:

> ...En cuanto a mí mismo, puedo afirmar que no me muestro negligente en buscar continuamente presagios para el bienestar de este distrito.
>
> (*Arch. Roy.* III, 41)

De esta forma, la organización administrativa de la adivinación estaba muy avanzada en el reino de Mari, que se conformaba en este punto con las costumbres del conjunto de Mesopotamia. Pero el interés de ciertas tablillas de Mari reside en el hecho de que nos proporcionan alguna luz sobre la forma misma con que se consultaban y se establecían los presagios. Allí se percibe con una claridad, que está ausente de otros textos mesopotamios, que ni los procedimientos de esta adivinación, ni la personalidad de los videntes que la presidían, procedían enteramente de la magia. El *mahhû*, ese vidente que ya en los textos de Arbela se distingue de los adivinos, es en los textos de Mari un verdadero mensajero de la divinidad, un *llamado*, que surge inesperadamente y es portador de un mensaje, que solamente parece haberle sido comunicado por la palabra del dios:

> Le digo esto a mi señor: así habla Kibri-Dagán, tu siervo. Dagán e Ikrub-Il siguen bien. La ciudad de Terqa y el distrito siguen bien. Otro asunto. El día en que mandé llevar esta tablilla a mi señor, el *mahhû* de Dagán vino y me expuso el asunto siguiente: «El dios me ha mandado: apresúrate a escribir al rey, para que se consagren comidas funerarias a los manes de Iahdun-Lim». Esto es lo que el *mahhû* me ha dicho y lo que le escribo a mi señor. Que mi señor haga lo que bien le parezca...
>
> (*Arch. Roy.* III, 40)

> Le digo esto a mi señor: (así habla) Kibri-Dagán, tu (siervo). Dagán e Ikrub-Il siguen bien. La ciudad de Terqa y el distrito siguen bien No he sido negligente en segar la cebada y aventarla (Otro asunto). A propósito de la nueva puerta (que hay que construir), antes (ha

venido) el *mahhû*, y luego... (El día) en que mandé llevar esta tabilla a mi señor, volvió el *mahhû* y... ha dicho. Ha hablado en los términos categóricos que siguen: «...esta puerta, no la podéis construir; ...tendrá lugar. ¡No lo conseguiréis!». Esto es lo que el *mahhû* ha dicho...

(*Arch. Roy.* III, 68)

...de Dagán la cosa... en estos términos: a propósito del sacrificio que hay que hacer, Dagán me ha escrito: «Escribe a tu señor el mes próximo, el día çatorce, que se haga el sacrificio (¿de los muertos?); que de ningún modo se omita este sacrificio». Esto es lo que me dijo aquel hombre. Pues bien, ahora se lo escribo a mi señor. Que mi señor, según su deliberación, haga lo que bien le parezca...»

(*Arch. Roy.* II, 90, fragmento)

Lo que aquí nos interesa no es el objeto de los oráculos (en el fondo, asuntos secundarios: homenajes sacrificiales al soberano difunto o construcción de una nueva puerta), sino la personalidad de esos «hombres de Dagán», que trasmiten las palabras mismas del dios, y muchas veces bajo la forma de un escrito. La revelación se les concede sin signos ni presagios; no es el fruto de una deducción adivinatoria. Esos hombres están inspirados; por eso, su experiencia puede calificarse de religiosa, y hasta de mística, y evoca en ciertos aspectos al profetismo bíblico en sus formas más puras. A veces, el estilo del oráculo guarda un acento extrañamente bíblico. Tal es el caso, por ejemplo, de una carta en la que un funcionario de Zimri-Lim le trasmite al rey dos oráculos del dios Adad:

...A propósito de los varones... ha hablado en estos términos: ¡Entrega los varones y las vacas! Mi amo delante de los reyes... ha ordenado entregar los varones en estos términos: «¿Que en el futuro nadie se rebele contra mí»...
Por medio de oráculos, Adad, señor de Kallassu, ha hablado en estos términos: «¿No soy acaso Adad, señor de Kallassu, que lo he llevado en mis rodillas y lo he devuelto al trono de la casa de su padre? Después que lo he devuelto al trono de la casa de su padre, le he dado además otra residencia. Ahora, lo mismo que lo devolví al trono de la casa de su padre, puedo también retirar a Nihlatum de su mano. Si no hace la entrega, yo soy el señor del trono, del territorio y de la ciudad, y puedo quitar lo que he dado. Por el contrario, si cumple mis deseos, le daré tronos sobre tronos, casas sobre casas, territorios sobre territorios, ciudades sobre ciudades, y le entregaré el país de este a oeste».
Esto es lo que han dicho los que responden, atendiendo continuamente a los oráculos. Ahora, en verdad, el que responde en nombre de Adad, señor de Kallassu, vigila la región de Alhtum para Nihlatum. ¡Que mi amo lo sepa!
Anteriormente, cuando residía en Mari, envié a mi amo todo lo que decían el que responde y la que responde. Ahora que resido en otro

país, ¿no le escribiré a mi amo lo que oigo y lo que se me ha dicho? Si en el futuro ocurre algo desagradable, mi amo ya no podrá expresarse en estos términos: «¿Por qué no me has escrito lo que te dijo el que responde, encargado de vigilar tu región?». Pues bien, mi señor, yo se lo he escrito. ¡Que mi señor lo sepa!

En estos oráculos, las reivindicaciones de la divinidad son muy limitadas; no tienen ningún carácter moral y no se refieren más que a la entrega de ciertos varones. Pero se ven apoyadas en ciertas fórmulas que revelan una verdadera concepción *profética* de la realeza de Mari. El dios basa sus reclamaciones en el hecho de la *elección:* él es el que ha educado al soberano y le ha asegurado un trono y una residencia. Las apoya recordando el *contrato* que liga al soberano con la divinidad: las bendiciones y los castigos siguen automáticamente a la obediencia o la desobediencia del rey. Ahora bien, las nociones de elección y de contrato forman la esencia de lo que podríamos llamar la teología bíblica. Por tanto, el profetismo de Mari interesa a la profecía bíblica por dos razones: como los profetas bíblicos, también los profetas de Mari parecen ser inspirados intuitivos; como ellos, también éstos asocian a la intervención divina las ideas de elección y de alianza [11].

Estas observaciones tienen una gran importancia para la historia del profetismo bíblico. La civilización de Mari no es, en efecto, totalmente extraña a la cultura hebrea. Las tribus arameas instaladas en Mari en la época que reflejan los archivos de Zimri-Lim, y frecuentemente mencionadas en las cartas de esos archivos, son los antepasados de las tribus hebreas. Una de ellas era quizás la misma que el clan de los Terahitas, y Mari ha sido indudablemente una etapa de la emigración, señalada por la Biblia (Gén 11, 31) que llevó a los Terahitas de Ur a Harrán, y luego al Terahita Abraham de Harrán a Canaán. La situación actual de nuestra documentación no nos permite todavía definir con exactitud la conexión entre Mari y la Biblia; pero al menos los textos son los bastante elocuentes para que podamos afirmar que ha existido esa conexión. El problema no es en este caso, como a propósito de Egipto o de Babilonia, el de las *influencias*, sino el de las *fuentes*. Son los mismos orígenes del profetismo bíblico los que empezamos a descubrir en Mari. El *profetismo de Mari* constituye sin duda alguna la *prehistoria* del profetismo bíblico.

11. Cf. A. Lods, *Une tablette inédite de Mari, interéssante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique* en *Studies in old testament prophecy*, Edimburg 1950, 103.

III

Si Egipto y Babilonia atestiguan a veces la existencia de un profetismo de nivel superior al de la mántica, ese profetismo es sin embargo de un tipo templado. Es intuitivo sin ser exaltado. El *Asia Menor* es muy probablemente la cuna de un profetismo místico mucho más vigoroso que, hasta una época muy posterior, se irá propagando y manifestando en los países más diversos: el profetismo del *éxtasis* y del *entusiasmo*.

La *Frigia* es el centro, si no de nacimiento, al menos de expansión de ese profetismo extático, centro también de propagación, cuya irradiación ha llegado a veces hasta muy lejos y se ha prolongado muchos siglos. En torno a los cultos de Cibeles y de Atis se desarrolla una religión frenética y orgiástica, que procuraba a sus fieles un poder de videntes, cuyo signo más manifiesto era el estado de delirio. Provocado y mantenido a veces por medios exteriores, mediante la absorción de licores fuertes sobre todo, o por el rito de la homofagia, debido frecuentemente a una mera comunicación espiritual con la divinidad, el delirio trasfigura radicalmente a los hombres afectados; entonces se convierten en posesos y su estado los predispone a visiones alucinatorias y a profecías pronunciadas a veces de una forma ininteligible.

Fenicia es uno de los países más fuertemente impregnados de este profetismo frigio. A partir del siglo x, y por tanto después de la invasión de los pueblos del mar y la ruptura del condominio egipto-hitita, en la época en que Fenicia se convierte en imperio independiente, los profetas fenicios conocen el éxtasis y el delirio bajo unas formas especialmente plásticas y crueles. La obtención del trance se realiza por la música, la danza, pero también por las mutilaciones corporales, el desnudismo y los excesos sexuales.

La descripción de estos profetas fenicios se nos ofrece particularmente en la Biblia [12], que alude a los siervos de Baal y de la Astarté de Tiro, cuyo culto introdujo Jezabel en el reino de Samaría, en el siglo IX, pero es probable que Canaán estuviera ya contaminado desde mucho antes. El íntimo parentesco de la cultura fenicia con la cultura cananea explica fácilmente que, desde la penetración de los hebreos en Canaán, entre el siglo XV y el XIII, éstos se hayan encontrado allí con el tipo frenético de profeta;

12. Los testimonios extrabíblicos son más bien tardíos: Apuleyo, Heliodoro, Luciano.

las cofradías de profetas hebreos, en la época de Saúl, se parecen también en ciertos aspectos a las cofradías fenicias y reproducen probablemente prototipos cananeos. En todo caso, ciertos documentos extrabíblicos señalan la existencia de este fenómeno en Fenicia desde una época muy anterior al siglo IX. Es verdad que se trata de indicios insuficientes, a veces de meras alusiones, pero nos revelan en el fondo la presencia de este fenómeno, aunque no su verdadera naturaleza y su extensión.

En el siglo XII, un funcionario egipcio, Wen-Amón, efectúa un viaje a Fenicia. Su objetivo es obtener madera del Líbano para la armazón de la barca de Amón-Ra, rey de los dioses. Carente de dinero, ofrece en compensación las bendiciones del mismo Amón, cuya estatuilla lleva consigo preciosamente guardada. El relato del viaje se nos conserva en el *Papyrus Golenischeff*[13]. Mal recibido en Dor y en Tiro, Wen-Amón llega a Biblos. El rey de Biblos no se muestra mucho más amable que sus colegas. Durante diecinueve días se niega a recibir al egipcio y le intima la orden de abandonar el puerto de Biblos. Pero un incidente religioso provoca un cambio en la actitud del rey:

> ...Mientras el rey sacrificaba a sus dioses, el dios se apoderó de uno de los jóvenes nobles, lo derribó en medio de convulsiones, y dijo: «Trae acá al dios. Manda a buscar el mensajero de Amón, que lo posee... ¡despídele y hazlo partir!». Mientras el joven se hallaba convulsionado, aquella noche encontré un barco que partía para Egipto; cargué en él todo lo mío y esperé la oscuridad, diciendo: Cuando anochezca embarcaré al dios, para que ningún otro ojo pueda verlo. El señor del puerto se me acercó y me dijo: ¡Quédate hasta mañana por orden del príncipe! Yo le dije: ¿No eres tú el que continuamente venías a mí cada día, diciendo: Vete del puerto?... Volvió la espalda y fue a decírselo al príncipe, y el príncipe mandó decir al capitán del barco: Quédate hasta mañana por la mañana, por orden del príncipe. Cuando llegó la mañana, envió a llevarme arriba, mientras tenía lugar el sacrificio, en el castillo donde residía, a bordo del mar...

De este modo, son los dioses de Biblos los que inspiran al príncipe sentimientos más benévolos, y lo hacen sin ser consultados, con ocasión de un sacrificio, por medio de un profeta, cuyas «convulsiones» subrayan suficientemente su carácter extático.

Lo mismo puede observarse en los textos de *Ras-Shamra*, del siglo XIV[14]. Se menciona explícitamente un éxtasis, tras la celebración de un acto cultual:

13. A. Erman, *o. c.*, 225.
14. Sobre el profetismo en los textos de Ras-Shamra, cf. A. Lods, *Quel-*

> ¡He aquí! Dadles de beber (a los dioses).
> He aquí que la mano de El, el Rey, te aferrará...

Esta mención es tanto más interesante cuanto que la «posesión», la entrada del espíritu del dios en el del profeta, se designa con la imagen de la «mano que agarra», frecuente en la Biblia. Los ritos funerarios, evocados en los textos ugaríticos, con sus manifestaciones frecuentemente frenéticas, van igualmente acompañados de éxtasis, algunos de los cuales concluyen con oráculos.

Los términos que designan a los profetas de Ras-Shamra no son muy característicos. Nos encontramos con *noqèd* (¿profeta cultual?), *ari-el* e *ich-el* (hombre de Dios), *hozé* y *odèd* (vidente); cada uno de estos términos tienen su equivalente en el hebreo bíblico [15]. Es difícil admitir que todas estas categorías proféticas hayan sido extáticas. A la diversidad de funciones tuvo que corresponder una diversidad de inspiraciones, y podemos suponer que Fenicia y Canaán conocían igualmente, en la época del profetismo delírico un profetismo más moderado. Pueden recordarse algunos testimonios liminares. Ben-Hadad, rey de Aram, con otros diez reyes, tiene sitiado a Hazrik, en el principado de Hamat. El soberano de Hamat, Zakir, consulta a su Baal:

> ...Y elevé mis manos a Baal, y Baal me respondió. Y Baal..., a mí por mano de los videntes y de los profetas: «No tengas miedo, porque yo te he hecho rey; yo estaré a tu lado y te libraré de todos esos reyes... [16]».

La estela de Mecha contiene dos oráculos emanados por el dios Kemoch. Son unas órdenes breves, trasmitidas directamente al rey de Moab. Este rey era también probablemente profeta, ya que en la estela se atribuye el título de *noqèd*, que se encuentra igualmente en Ras-Shamra. En estas profecías de Hamat y de Moab no hay nada que nos permita sospechar un carácter extático; son mensajes sobrios, trasmitidos sin trance, sin frenesí de ninguna clase. Los territorios *arameos* y *moabitas* están demasiado cerca de Canaán para no hacernos sospechar que hubo, en el

ques remarques sur les poèmes mythologiques de Ras-Shamra et leurs rapports avec l'ancien testament: RHPR 2 (1936) 122; A. Haldar, *Associations of cultic profets amonang the ancient semites*, 79-82; Engnell, *Studies in divine kingship in the ancient near east*, 1943, 142.

15. Cf. A. Haldar, *o. c.* Conviene señalar cómo el equivalente de *nabí* no ha sido revelado hasta ahora por los textos semíticos.

16. Texto en Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* III, 1909-1915, 3.

mismo Canaán, junto con el profetismo exaltado, un profetismo moderado.

IV

La estela de Mecha nos ha llevado hasta los comienzos del siglo VIII. Es el siglo en el que comienzan a manifestarse nuevos centros importantes de profetismo, que en adelante van a estar al lado del profetismo hebreo y cuyo rápido estudio se impone, tanto por motivos de historia comparada, como por el interés que esos fenómenos presentan en sí mismos: el profetismo *iranio* y el profetismo *griego*.

El profetismo *iranio* se presenta bajo dos formas diversas [17]. La más antigua, que se incorporó el mazdeísmo ya desde el segundo milenio, es orgiástica y mistérica. En ella ocupa un lugar esencial el culto de Mitra. Vemos un cuerpo de sacerdotes, de profetas y de iniciados, que no se distinguen en nada de los iniciados del éxtasis frigio; el mismo Mitra era original de Frigia y había sido importado a Irán. La otra forma más reciente es la del mazdeísmo de Zoroastro. La reforma de Zoroastro, que se sitúa en el siglo VII, no elimina por completo este aspecto extático, al menos en lo que atañe a la personalidad del propio reformador. Zoroastro es un profeta de la visión y del éxtasis, pero también un *matran*, esto es, un portavoz. No capta su inspiración en un rito sagrado, sino en contacto con el espíritu, *spenta mainyu*. Por consiguiente, se da en él, junto con la acogida de lo irracional, una reacción anticultual muy acusada. Los profetas hebreos del siglo VIII le habían precedido por este camino del espiritualismo «numinoso», que seguirá siendo característico en las religiones místicas modernas.

Pero la contribución de Zoroastro al pensamiento religioso moderno no es meramente formal. Son numerosos los historiadores que sostienen que ha sido por el canal iranio por donde el *apocalipsis* penetró en el judaísmo, y de allí en el cristianismo. En efecto, la escatología irania tiene todo el aire de un drama, de una epopeya en tres movimientos, cuyo ritmo sirve para ilustrar el enfrentamiento del bien y del mal cósmico. El universo, en primer lugar, ha sido *creado*. Ahora *es*, con toda su complejidad. Algún día *será*, volviendo a su simplicidad. Lo que en la escatología egipcia es una posibilidad en dos tiempos, una alter-

17. Cf. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig 1938.

nancia, es aquí una necesidad cósmica. El porvenir está también jugando en el drama actual; es su fruto, su cumplimiento obligatorio. Es fácil ver el nuevo sentido que la espera mesiánica adquiere en esta concepción. En Egipto no podía tratarse más que de una modificación, para bien o para mal, de una situación determinada. En Irán, el Mesías es esperado para la *salvación* absoluta. Al surgir el apocalipsis, queda resuelto el drama de Dios y del mundo. Por consiguiente, parece ser que el profetismo iranio es un profetismo universal, que con gusto podríamos comparar con una filosofía.

V

El profetismo *griego*, por el contrario, está lejos de la filosofía. La literatura griega clásica abunda en alusiones a personajes de naturaleza muy diferente, que cumplen funciones muy variadas, pero relacionados entre sí por el hecho de que disponen de un conocimiento de los sucesos que escapa al común de los mortales. Unas veces son héroes de leyenda antiguos (Orfeo, Museo, Bakis, Epiménidas); otras, personajes semilegendarios, creados o repensados por los poetas y los filósofos (Casandra, Tiresias); otras, pronunciadores de oráculos o echadores ambulantes de suertes (las bákidas, las sibilas, los cresmólogos); otras finalmente, funcionarios de un lugar de culto o de una ciudad (los pitias, los profetas cultuales). Si sus personalidades son diversas, también lo son sus funciones. Algunos se contentan con interpretar correctamente la voluntad de los dioses; otros se cree que elaboraron verdaderas doctrinas religiosas; otros predicen el porvenir, bien bajo la forma de breves oráculos, bien en el marco de amplias visiones. También son diversos los medios de expresión: unos comunican sin rodeos respuestas sencillas, otros apelan de antemano a la inspiración poética o al trance extático.

En sus diferentes aspectos, el profeta griego es designado por excelencia con el término de *mantis*, que etimológicamente significa *poseído*. Esto distingue ya de antemano al profetismo hebreo del profetismo griego. Este se presenta como el desarrollo cada vez más exuberante de tendencias mágicas, mientras que aquel manifiesta una repulsa cada vez más absoluta de toda relación con la magia. En lo que concierne a sus relaciones con la magia. el profetismo está mucho más cerca de la filosofía griega que de la religión griega. Las sospechas cada vez más acentuadas de los poetas y de los filósofos griegos frente a los fenómenos pro-

féticos se dirigen contra el carácter fundamentalmente técnico y mágico de la profecía griega. La racionalización progresiva se sublevaba contra ciertas manifestaciones religiosas vulgarmente irracionales y por otra parte fácilmente explotables en el plano del interés personal. Y este escepticismo de los filósofos recuerda la voluntad cada vez más netamente afirmada por los profetas hebreos de trascender el terreno de la magia.

A pesar de esta divergencia fundamental, hemos de estar atentos a cierto número de analogías existentes entre el profetismo griego y el profetismo hebreo. Del trasfondo de la mántica resaltan, en el profetismo griego, ciertos fenómenos más matizados que permiten ciertas comparaciones con el profetismo bíblico.

Observemos en primer lugar que, cuando hubo que traducir la Biblia, los judíos griegos del siglo III se vieron obligados a una confrontación del profetismo hebreo con el profetismo griego. Se trataba de buscar un término griego adecuado a la expresión bíblica de *nabí* y sus sinónimos, sin traicionar el significado del profetismo bíblico y oponiéndolo al profetismo pagano dentro del marco de la apología monoteísta que mantenían los traductores. En su elección se inclinaron por el término de *profetes*, que traduce, de una manera uniforme, al hebreo *nabí*, y también a veces al hebreo *roé* y *hozé*, aunque estos dos últimos vocablos se traducen más generalmente por *orón* o *blepon*, el *vidente*. *Nabí*, *roé*, *hozé*, desginan indistintamente en la Biblia hebrea al profeta auténtico en su doble cualidad de portavoz de la palabra de Dios y de visionario. En la medida en que los traductores griegos distinguen entre *nabí* por una parte, y *roé* y *hozé* por otra, podríamos esperar la utilización del término *mantis* para designar al profeta-visionario en oposición al profeta-orador *profetes*. Pues bien, los Setenta evitan escrupulosamente designar al profeta bíblico por *mantis* utilizan este término para traducir el hebreo *qosèm*, esto es, el *mago*. Entre el *nabí* y el *qosèm* está todo el margen que separa a la revelación de la adivinación. Y éste es el margen que los Setenta introducen entre el profeta inspirado *profetes (nabí, roé, hozé)* y el adivino *mantis (qosèm)*. Quizás no haya habido en el ánimo de los traductores una teoría sistemática del profetismo, válida para todo el conjunto de la Biblia [18]; pero al menos tenían el sentimiento de una distinción fundamental, en el interior de la lengua griega, entre el valor del término de *profetes*, y el de *mantis*. Distinción efectiva, y por otro lado muy anterior a la época de los Setenta. No fueron los judíos helenizados del siglo III quienes

18. Cf. E. Fascher, *Prophetés*, Giessen 1927, 102-108.

la crearon, a fin de distinguir mejor entre el profetismo monoteísta y el profetismo pagano. Para designar dos tipos opuestos de profetas, aquellos judíos escogieron, en la literatura griega clásica, dos términos diferentes. Sin embargo, el término de *profetes* tenía una existencia lingüística, que no obstante no recubría nna realidad viva ni muy bien definida [19].

Por otra parte, la literatura griega ofrece, en oposición con el empleo tan rígido que hacen de este término los escritores judíos helénicos, significaciones muy matizadas del *mantis*. Los *manteis* paganos no están uniformemente encerrados en la mántica; algunos son descritos como verdaderos inspirados que, por encima de toda necesidad mágica, se ven obligados a ver o a hablar, porque en lo profundo de su alma se les ha revelado una intuición sagrada.

En Sófocles, el personaje Tiresias es calificado de *mantis;* y lo es efectivamente, en sus formas más primitivas y más mágicas. Acecha el canto de los pájaros. Ciego, se ve obligado a recurrir a un muchacho para interpretar correctamente un sacrificio. Pero ese *mantis* alcanza igualmente un nivel más elevado de profecía. Se siente inspirado por Apolo, portador de una verdad que siente la necesidad de comunicar. En la manera con que se acerca a Edipo o a Creón hay algo muy parecido a la soberbia arrogancia de un Elías o un Jeremías. Y ante el escepticismo y el endurecimiento de los soberanos, experimenta, lo mismo que los profetas bíblicos, el dolor de su conocimiento inútil:

> ¡Ay! ¡Qué cosa tan terrible es el conocimiento, cuando de nada aprovecha al que lo posee! Lo sabía muy bien, pero lo he olvidado; de lo contrario, no habría llegado hasta aquí... Devuélveme a mi morada: si me quieres hacer caso, tú y yo nos volveremos a ver...
>
> (*Edipo rey*, 316-321)

En estas escenas, el *mantis* está más allá del plano de la técnica adivinatoria. Si la ceguera no le permite a Tiresias practicar las operaciones mánticas, no le impide sin embargo atender a una visión interior, completamente espiritual, de las cosas, cuya realidad se encargarán de demostrar alguna vez los acontecimientos.

De una forma más impresionante todavía describe *Esquilo* en Casandra a una profetisa, que se diferencia muy poco de las grandes figuras proféticas de la Biblia. Casandra es también una *mantis* ¡pero qué diferente de los intérpretes y videntes que en

19. Ejemplos en E. Fascher, *o. c.*, 11-20.

otros lugares nos presenta el mismo Esquilo! La evocación del terrible destino de los Atridas, al que Casandra se siente trágicamente ligada, recuerda las grandes visiones del futuro de la profecía bíblica. No hay ninguna operación mágica preparatoria. Es Apolo el que inspira a la vidente, y esta inspiración es súbita y plena. Casandra experimenta todo el paso de su visión, el sufrimiento de tener que ser profetisa para anunciar sus propias desventuras [20].

También hay en estos personajes algunos temas que se encuentran en el profetismo hebreo. Sobre todo, el tema de la inspiración. Tiresias y Casandra no hablan ni en virtud de un conocimiento obtenido por la magia, ni gracias a una facultad adivinatoria concedida por Apolo una vez para siempre. La divinidad los invade en un instante. Apolo es el que actúa en aquel mismo momento, trasfigurando la personalidad del profeta. En esta iluminación interior e inesperada es donde residen los elementos dramáticos de la clarividencia. Hay algo de ese choc en las formas fenicias de la profecía, atestiguadas por el papyrus Golenischeff y los textos de Ras-Shamra; pero los dramaturgos griegos completan su descripción con el trasfondo de una psicología trágica.

Es posible, pero poco probables, que los rasgos prestados por Esquilo y por Sófocles a sus personajes fuesen el resultado de una observación, por parte de los poetas, de los profetas contemporáneos. No sabemos si durante los siglos VI y V hubo en Grecia *manteis* que fuesen algo más que magos vulgares. Por el contrario, se puede descubrir anteriormente, ya desde el siglo VIII, otra corriente profética que también revela ciertas analogías con el profetismo bíblico. Nos referimos al profetismo de los *cresmólogos* [21].

¿Hay que colocar a las bákidas y a las sibilas entre los cresmólogos? ¿No designaban esos nombres más bien a una clase de profetas que a individuos particulares? Es probable, pero la duda sigue en pie, si queremos hablar con todo rigor. Sin embargo, para los *cresmólogos* no cabe duda de ningún género. *Cresmólogo* no es un nombre propio, sino un nombre común, cuyo sentido es por otra parte perfectamente inteligible. Aquellos «decidores de poemas» tuvieron durante mucho tiempo de común con los «profetas» el estar, como ellos, directamente inspirados por la divinidad, captados inmediatamente por el éxtasis o la posesión,

20. *Agamemnon*, 1072-1330.

21. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* II, 92 s; E. Rhode, *Psyché*, 264 s; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 1941, I 578 s; M. Weber, *Le Judaïsme antique*, Paris 1971, 362.

sin recurrir a ninguna técnica adivinatoria. Este carácter, que podemos comprobar en los siglos VIII al VI, acaba por desaparecer en el siglo V; los cresmólogos ya no son entonces, propiamente hablando, «profetas», no están inspirados personalmente, sino que se contentan con publicar las profecías de los antiguos videntes inspirados, interpretándolas según las circunstancias, pero sin recurrir al éxtasis o a la mística. Pero incluso entonces, a pesar de no ser ya «profetas», conservan un rasgo que caracterizaba igualmente a los cresmólogos inspirados de los siglos anteriores, y que parece ser el sello esencial de esta categoría especial de videntes y de intérpretes. Este rasgo es el de su *aspecto popular*, término en el que es preciso introducir muchos matices, algunos de los cuales nos recuerdan la manera con que las cosas se presentaban en el profetismo hebreo.

Los cresmólogos son *hombres particulares*. Con ello hay que entender que ejercen su talento profético con perfecta autonomía. No son, como otros muchos profetas, funcionarios de un poder organizado, político o cultual. Tampoco son miembros de una asociación religiosa. Se distinguen al mismo tiempo de los profetas *áulicos* (que mantenían indudablemente cierta influencia sobre los soberanos, pero que a pesar de todo dependían de su autoridad), de los profetas *cultuales* (relacionados con el culto a una divinidad, investidos por ella y ligados por ciertas reglas de adivinación y de interpretación particulares al templo donde prestan sus servicios) y de los *mistagogos* (iniciados en una hermenéutica común a toda una cofradía). Se presentan siempre a título meramente individual; su técnica o su inspiración no parece que se deriven más que de las pecularidades de su temperamento.

No son únicamente hombres particulares, sino *hombres del pueblo*. Su propio terreno no es ni la corte de un rey, ni un templo, ni una asamblea, sino la calle. Se le encuentra por todos los rincones que recorre el pueblo anónimo, la gran turba: en las plazas públicas, en los mercados, por los caminos. El carácter *plebeyo* de la cresmología es tan evidente que con frecuencia se establece entre el *mantis* y el *cresmólogo* una diferencia de nivel social: el *mantis* sería el profeta de la aristocracia o de la burguesía bien acomodada; el *crismólogo* es el profeta de la plebe. Las épocas plebeyas de la historia griega han sido favorables al desarrollo de la cresmología [22].

22. K. Köhler, *Der Próphet der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnis*, Darmstadt, 1860, 24.

Estos profetas de los pobres son también probablemente *pobres*. Al no tener una residencia fija, tienen que viajar por todo el país. De ambulantes pasan fácilmente a ser mendicantes. Convierten su profetismo en un pequeño negocio, más o menos lucrativo. Su tarea más ordinaria consiste en vender oráculos a la gente. Los primeros cresmólogos ofrecían sus propios oráculos; los que les siguieron, vendían los de sus predecesores. La importancia de los oráculos se medía por la miseria de su clientela. Al estar mal pagadas, las cresmologías se referían a cosas muy vanales. Sin embargo, entre todas las demás profecías griegas, eran las únicas que tenían un carácter de *actualidad*. Las demás clarividencias inspiradas se referían a un porvenir lejano; cuanto más próximos eran los acontecimientos de los que había que profetizar, más oscuras resultaban las profecías. Entre los cresmólogos, limitados necesariamente por el pequeño marco que les imponían las preocupaciones cotidianas de sus consultantes, las profecías tenían que referirse a la actualidad. Respondían a unas preocupaciones inmediatas; y ésto, no a propósito de ciertos personajes excepcionales, sino de la vida bulliciosa del pueblo.

Las cresmologías, por su misma índole, no contenían ningún mensaje social; no iban nunca más allá del marco de las preocupaciones de cada día. Pero resulta interesante percibir una predicación social, en la Grecia del siglo VIII, por las mismas fechas en que se sitúa en Israel el ministerio del profeta Amós, «un heraldo de la justicia». Eduardo Meyer ha llamado la atención sobre la analogía que se observa entre el mensaje de Amós y las obras de *Hesiodo* [23]. Indudablemente resulta impropio hablar en este caso de una «religión de Hesiodo»; pero sigue siendo verdad que la vida religiosa que se nos describe en las obras de Hesiodo es muy diferente de la que evoca Homero. No se trata en esta ocasión de una religión de aristócratas o de ciudadanos, animada de grandes entusiasmos militares o nacionales, sino de una religión popular, la de los aldeanos de Beocia, con sus preocupaciones económicas, sus apuros laborales, su afán por la legalidad, muchas veces supersticioso, pero siempre escrupuloso [24]. El elemento central de esta religión de la gente pequeña es la necesidad de justicia, la confianza incesantemente renovada en el poder de *Diké*, la asistente de Zeus, dispuesta siempre a denunciar

23. E. Meyer, *Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern*, 1910, 157.

24. Cf. Gernet-Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, 1932, 110-111. Nilsson, *o. c.*, 588-589.

ante su trono todos los abusos que contra ella se cometen en la tierra. Porque esta justicia no es más que un ideal contra el que surge la realidad brutal del mundo, en el que domina la injusticia y la violencia. Son éstas las experiencias personales que han convertido a Hesiodo en portavoz de la justicia. En la primera parte de *Los trabajos y los días* nos narra cómo él mismo fue víctima de la pérfida mentalidad de su hermano Perseo. El sentimiento de vivir en un mundo lleno de iniquidades lo ha predispuesto a un pesimismo que se manifiesta en toda su filosofía religiosa, en donde el mito de las edades y de su decadencia progresiva ocupa un lugar importante. Este sentimiento ha hecho igualmente nacer en él una especie de sospecha y hasta de enemistad frente a la civilización. Los dioses nos ofrecen la garantía de un derecho, cuya violación está continuamente provocando la cultura humana. La idea de una corrupción interna de la civilización y de su nocividad radical aparece a veces en Hesiodo. También se ha querido encontrar esta idea en Amós, en Oseas, y en general en los profetas hebreos del siglo VIII. Algunos historiadores ven precisamente en ella la esencia del mensaje profético de este siglo [25]. Las analogías entre la «religión» de Hesiodo y la de los profetas bíblicos del siglo VIII se refieren, por tanto, al tema de la justicia en su aspecto más filosófico.

Así pues, vemos cómo se dibuja una nueva aproximación entre el profetismo griego y el profetismo hebreo. No se trata ya únicamente de método o de psicología, sino del contenido mismo del mensaje que proclamaban los profetas. Y se ha intentado plantear el problema de si esta convergencia no se deberá al origen popular que se vislumbra a la vez en la cresmología griega y en el profetismo hebreo. Entre todos los profetismos de la antigüedad, la vocación hebrea y la vocación griega ¿habrán consistido en el privilegio de revelar a la humanidad, no sólo un porvenir o un destino religioso, sino también los principios de una existencia social justa y equitativa?

INSTITUTO DIOCESANO TEOLOGICO PAMPLONA BIBLIOTECA BILBAO

OBISPADO DE BILBAO BIBLIOTECA

25. Cf. A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris 1937, 94 s.

2

LOS TIPOS

I

El balance que acabamos de trazar está suficientemente maduro para que puedan dibujarse ya en él las líneas principales del profetismo antiguo. Son cuatro las corrientes principales, distribuidas en forma desigual entre los diferentes países de oriente, que definen la experiencia profética.

La primera corriente, la más extendida, y a la que podríamos llamar también la más baja e impura, es la corriente *mágica:* aparecen sus testimonios, de una forma masiva, apenas penetra uno en una civilización religiosa antigua. Todos los pueblos tienen sus magos, sus adivinos. La mántica es la forma más universalmente ideada para establecer un contacto entre lo divino y los hombres. Se intentó en primer lugar considerarla como un depósito de la comunidad primitiva y reducir sus expresiones étnicas a los esquemas generales de la mentalidad colectiva. Hipótesis legítima, pero que debe ser completada por otra: la de que en cada pueblo esos esquemas habían encontrado el tiempo y la ocasión de modificarse y de alcanzar un carácter específico real. Además de su función inmutablemente idéntica en el seno de toda sociedad religiosa, la mántica cumplía, en esa sociedad concreta, funciones más particulares, tal como atestigua la variedad misma de sus manifestaciones en los imperios de Oriente.

En Mesopotamia, verdadero imperio de la mántica, la magia está burocratizada: sus intérpretes son funcionarios públicos, y su presencia es indispensable en todos los actos políticos [1]. Si la institución profética ha ido invadiendo de ese modo todos los terrenos de la vida pública sumero-babilónica, es que ésta no podía existir sin esos socorros supranaturales. El estado mesopotamio

1. Cf. *supra*, 25-26.

no ha encontrado nunca, para legitimar su existencia y su porvenir, un gran resorte religioso, una institución análoga a la divinización del faraón en Egipto. Los dioses mesopotamios no eran ni los patronos ni los asociados de los hombres. Su indiferencia frente al destino humano no procedía tanto de una hostilidad divina contra la humanidad, cuanto de una fatalidad a la que los mismos dioses estaban sometidos y que les preocupaba lo bastante para que dejaran de preocuparse de los hombres. Los sufrimientos de las divinidades mesopotamias, algunas de las cuales se consideraba que podían sucumbir a la muerte, creaban un clima religioso de angustia. Nadie estaba seguro del día de mañana en un estado en donde hasta los dioses podían caer en las trampas del azar y padecer sus catástrofes. La muerte era objeto de miedo; se la consideraba como un límite inevitable y último; no había ninguna posibilidad de superarla; en Mesopotamia la supervivencia no era ni una creencia ni una esperanza. La persona real no ofrecía ningún recurso para poder salir del atolladero. El rey era ciertamente hijo de los dioses y estaba llamado por ellos a su servicio; pero su situación religiosa era muy débil, ya que se veía también él comprometido en la fatalidad de los dioses, sus parientes y sus amos, y también en el destino implacable del hombre, ya que no dejaba de ser mortal por su dignidad real. La liturgia babilonia no conocía ninguna oración y ningún rito dedicado especialmente al rey: él también tenía que dirigirse a los dioses de la misma forma que sus súbditos, con miedo [2]. Cuando le tocaba desempeñar algún papel en una liturgia oficial, era para probar la fragilidad de su investidura: durante las fiestas del año nuevo quedaba momentáneamente destituido por medio de ciertos ritos simbólicos, imitando en ello el drama que había vivido su dios protector [3]. En una sociedad religiosa tan poco preparada para considerar con confianza la vida actual y el porvenir, la mántica tenía que asegurarse un papel de primera clase. Era ella la que estaba llamada a proporcionar la ayuda y las luces que no podían dar las creencias y las instituciones. Cada uno de los actos de la vida política, cada una de las empresas más o menos importantes, iban precedidas de una consulta mágica. La respuesta concedida por la divinidad, o mejor dicho la respuesta que se le arrancaba por medio de los procedimientos de adivinación, quedaba cuidadosamente registrada. Servía, no solamente para iluminar la acción concreta que se proponía uno realizar, sino también

2. Cf. H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, Paris 1951, 289 s.
3. Cf. *infra*, 60.

todas las acciones análogas que habría que llevar a cabo algún día en medio de unas circunstancias semejantes. Se desarrolló entonces una verdadera diplomacia mántica; los «profetas» eran sus funcionarios; las fórmulas y las recetas eran su código. Sus indicaciones se les comunicaban con toda fidelidad a las autoridades superiores. La adivinación se jerarquizó y el rey se convirtió, de una forma natural, en su jefe supremo. Alrededor de su persona cristalizan las consultas, pero van siendo desviadas hacia sus diversas oficinas a través de toda una red de agentes designados nominalmente para las funciones de adivino. La Mesopotamia no ha sido capaz de imaginarse nada más que esta mántica institucional, para suplir la ausencia de una idea-fuerza en la vida religiosa. Por eso el «profetismo» mesopotamio carece de envergadura y de fecundidad. No ha sabido ser nada más que una vasta empresa de consultas y de indicaciones. El profetismo de Mari no constituye una excepción a esta regla. La lectura de los textos proféticos de Mari, tan abundantes, pero espiritualmente tan pobres, demuestra que los arameos instalados en Mari no pudieron conocer del profetismo más que el aspecto que era común en toda Mesopotamia: su eficacia para conocer las intenciones divinas que, en el plano de las creencias, seguían siendo herméticas e innaccesibles. Los arameos emigrados a Canaán, y a los que se les dio más tarde el nombre de hebreos, conservaron quizás, en la organización ulterior de su ciudad y de su estado, algo de aquel profetismo institucional de conjeturas. Pero el profetismo hebreo no podía reducirse solamente a esto, ni siquiera en sus orígenes. Los hebreos elaboraron un profetismo de un tipo absolutamente nuevo, ya que se llevaron a cabo profundas modificaciones en su creencia religiosa, durante la emigración que los llevó de Mesopotamia al país de Canaán.

El ejemplo de Egipto demuestra cómo, al nivel mismo de la mántica, las diferentes creencias van creando instituciones diferentes. El poder real le daba al estado egipcio aquella estabilidad religiosa que tanto necesitaba Mesopotamia. El faraón era la encarnación de la divinidad o, mejor dicho, del *maat*, que es al mismo tiempo la manifestación de Osiris y la palabra del faraón, el derecho y el orden, la justicia social y la armonía cósmica[4]. La fe en la supervivencia, reservada al principio a la persona real y extendida luego a todos los súbditos, eliminaba la angustia y la preocupación por la muerte; de esa angustia se veía uno liberado por medio de ciertos ritos apropiados, mientras que de la

4. Cf. H. Frankfort, *o. c.*, 98 s.

sanción divina quedaba uno libre por la mera recitación de una lista estereotipada de pecados. La mántica no tenía en el estado egipcio el lugar preponderante que ocupaba en Mesopotamia; se manifestaba más bien como una persistencia tenaz de las creencias primitivas, lo mismo que ocurre en nuestras modernas sociedades bajo las múltiples formas de la superstición. Además, se mostraba permeable a otras funciones distintas de las de la adivinación, y la vemos efectivamente asumiendo un papel importante, provocado igualmente por las peculiaridades de la religión egipcia. La estabilidad religiosa conocía en Egipto un momento crítico: el de la muerte del faraón[5]. Hasta el advenimiento de su sucesor, toda la construcción se veía amenazada en sus fundamentos. Los mitos y los ritos dirigían las transición y el restablecimiento del orden cósmico y social. La mántica asumía entonces una función precisa totalmente nueva: contribuía, por medio de «profecías» apropiadas, a minimizar la importancia de la perturbación y subrayaba su carácter temporal con su doble visión de la catástrofe y de la restauración. Los profetas del rango de Nefer-rohu o de Ipuwer tienen evidentemente funciones mágicas; sus profecías tienen que influir necesariamente, si no en los acontecimientos (quizás esto se dé por sobrentendido), al menos en las mentalidades. El arreglo antitético de la visión funesta y del acontecimiento feliz predispone al espíritu de los oyentes a comprender hasta qué punto es limitada la catástrofe, por muy seria que haya sido. La nota dominante de esta profecía no es ni el optimismo ni el pesimismo, sino su valor ritual[6]. En un sistema periódicamente roto por la muerte del soberano divinizado, la profecía ofrecía su contribución, entre otros muchos ritos, al restablecimiento de una continuidad. Se ve claramente que esta profecía egipcia no es, propiamente hablando, ni dinástica ni escatológica. Los intereses políticos de la dinastía no eran primordiales. Lo que prevalecía era el sentido que se le daba, en Egipto, a la función real. Los profetas eran ciertamente servidores de la corona, pero era esa una situación que ellos no habían escogido. La compartían con todos los demás egipcios en virtud de una estructura religiosa que les imponía, a ellos como a todos los demás, ciertos deberes estrictamente trazados. En cuanto a la escatología, ésta no podía reducirse, en Egipto, a ser revelación profética, por la sencilla razón de que impregnaba por completo la conciencia religiosa de los egipcios en todos sus niveles. La

5. *Ibid.*, 152 s.
6. Cf. *infra*, 61 s.

creencia en la otra vida era tan fuerte, y los ritos de transición parecían tener tanta eficacia, que todos tenían fácilmente una especie de seguro del porvenir, si no en el futuro inmediato de esta vida, al menos en la vida futura. El fin —el *eschaton*—, con la seguridad de la felicidad suprema en la otra vida, entraba en cierto modo en la cuenta de cada instante de la vida terrena. No había necesidad de ninguna profecía para anunciarlo. Las esperanzas escatológicas concernían a un porvenir, del que todos los mortales sabían que les alcanzaría alguna vez, de una forma cierta y absoluta, en el día de su muerte[7].

Por consiguiente, hemos de ser muy prudentes a la hora de plantear el problema de las influencias egipcias sobre el profetismo hebreo. No basta con dejar asentado que Egipto e Israel conocieron el profetismo dinástico y escatológico y que Israel tuvo que encontrar necesariamente esos esquemas en sus contactos con su poderoso vecino. La cuestión que se trata de estudiar es la del *sentido* que los hebreos le daban a la función real, ya que es el significado del poder faraónico, y no la existencia de la dinastía, lo que explica, como acabamos de ver, el profetismo dinástico egipcio. Pues bien, no hay nada tan lejos de la concepción egipcia como la concepción hebrea del rey. No hay nada, repitámoslo, tan singular y único, entre todos los pueblos de Oriente, como el significado religioso de la realeza entre los hebreos[8]. En Egipto, el rey era Dios. En Israel, Dios es el verdadero rey. Esta sencilla diferencia, que tuvo tantas y tan importantes consecuencias para la estructura de la sociedad hebrea, exige una reflexión particular sobre el profetismo dinástico hebreo. El modelo egipcio no puede haber creado el *mesianismo* hebreo; si así fuera, debería haber modificado, al mismo tiempo, la concepción de la realeza en Israel. En cuanto a la escatología de los profetas hebreos del siglo VIII, también ella se basa en una concepción general del mundo y del destino de los hombres totalmente distinta de las ideas egipcias. Los profetas hebreos no tenían ninguna seguridad en cuanto al *fin;* sólo disponían de dos ideas ciertas: por una parte, que los ritos eran impotentes para producir o para modificar el fin, y que, por otra parte, la obediencia a la voluntad de Dios era omnipotente para realizar este fin. Obediencia que los profetas llaman el *bien*, y que oponen al *mal* de la desobediencia. La dialéctica del bien y del mal en la escatología hebrea era de orden ético; colo-

7. Cf. P. Masson-Oursel, *La pensée en orient*, 1951, 23.
8. Este problema ha sido planteado, de forma excelente, por H. Frankfort, *o. c.*, 426-433.

caba a los hombres frente a una opción. En Egipto, el mal y el bien eran, cuando aparecían en las profecías, dos momentos de una sucesión. En Israel constituían una alternativa. Esta diferencia de estructura condena toda analogía interna entre la escatología ética de los hebreos y la escatología mágica de los egipcios.

II

Al tipo mágico de la profecía se opone la corriente de *reivindicación social.* De la misma forma que el primero parecía inherente a las formas más bajas de la mentalidad humana, la segunda corriente por el contrario parece responder a sus preocupaciones más ideales. Casi ha llegado a ser un lugar común afirmar que este tipo es clásico del profetismo bíblico. Pero la cresmología griega, la literatura social egipcia, el pensamiento de Hesiodo, ¿no merecen acaso ser también tenidos en cuenta a la hora de hacer el balance de una contribución *profética* a la historia social del mundo?

Solamente los cresmólogos tienen en común con los profetas bíblicos su cualidad de hombres del pueblo. En todos los demás lugares, los profetas se presentan emparentados con los sacerdotes o con los funcionarios. En estos dos casos tienen un carácter netamente plebeyo, e incluso proletario. Sin embargo, existen diferencias insuperables entre la cresmología y la profecía bíblica. La primera de ellas radica en el anonimato de la cresmología: no conocemos ni un solo cresmólogo designado por su nombre; ninguno del que conozcamos su vida y sus tribulaciones. Mientras que los profetas bíblicos resultan tan interesantes por su existencia como por su mensaje, los cresmólogos se parecen, según la expresión de Bouché-Leclercq [9], a un desfile de fantasmas. Como en el caso de los grandes «profetas» de la tragedia clásica, podría uno preguntarse si «estas figuras no habrán sido creadas por completo por la imaginación mística». La profecía bíblica dispone de una historia; la profecía griega es quizás, en sus elementos más importantes, producto de poetas y exaltados. Pero aun suponiendo que detrás de los cresmólogos se oculta una realidad concreta, el mensaje que se les atribuye se sigue todavía diferenciando radicalmente del mensaje de los profetas bíblicos. La cresmología no ha superado los límites del individuo; en los

9. Bouche-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* II, 93.

ambientes populares, no se detiene nunca más que en las preocupaciones personales; no ha sido capaz, como la profecía bíblica, de elaborar una política y una ética válidas para la ciudad entera, y mucho menos ha sabido descubrir, detrás de la ciudad, a la humanidad total. Esto ha sido un privilegio de la profecía bíblica, que ha querido profetizar, no solamente para ciertos hombres, sino para el *hombre*.

Pero hay también otras reivindicaciones sociales fuera de la Biblia. Lo que impresiona en ellas es que no se trata, propiamente hablando, de un profetismo. Ni el autor egipcio de las *Lamentaciones del aldeano*, ni Hesiodo, se atribuyen una inspiración profética. Sus lamentaciones y sus críticas emanan de reflexiones y de experiencias puramente humanas. Los dioses son invocados únicamente a título de testigos o de árbitros. No son ellos los inspiradores de la indignación y de la rebeldía que experimentan dentro de su alma los escritores y los poetas.

No es una casualidad el que los textos reivindicativos que han llegado hasta nosotros estén despojados de todo carácter sagrado: la justicia ha sido en todas partes, en la antigüedad, una conquista del espíritu laico, de la razón. En Mesopotamia se identificaba con el buen funcionamiento de la administración; era justo lo que no chocaba ni con las costumbres locales ni con las necesidades generales; la elaboración de la justicia era un acto de coordinación, de sistematización, de distribución equitativa. Es verdad que se invocaba la autoridad de los dioses, pero a título meramente accesorio. Hammurabi recibe su código de manos del dios Shamach, pero el espíritu de su código no le debe nada a la divinidad; es completamente laico y, por otra parte, las trasmisión se lleva a cabo de mano a mano, sin teofanía alguna. Shamach no es ya un dios cuando da la ley, sino una idea abstracta. Es el soberano el que dicta las leyes. En Egipto, la justicia ha llevado consigo un debilitamiento progresivo del poder religioso real. Las reformas sociales se llevaban a cabo en la misma medida en que el mito de la divinidad real iba perdiendo fuerza. La participación de todos en el destino de la vida futura, preservado primitivamente a la persona del rey, provoca las primeras igualdades en el seno de la sociedad egipcia; pero marca también un declive cada vez más acentuado del carácter sagrado del estado. La justicia penetra en Egipto con la laicización del régimen. Es sabido que en Grecia el fenómeno fue todavía más claro: las ideas de justicia no pudieron desarrollarse hasta que la filosofía racional logró arrancar bastante terreno a la religión mítica.

El carácter laico de la reivindicación social lleva consigo otra diferencia, muy sensible en los textos «proféticos». Los «profetas» de la justicia son, en Egipto y en Grecia, más bien sabios que profetas. La justicia es para ellos el orden policial en la ciudad, la salvaguardia de la propiedad, de los bienes adquiridos, de las jerarquías sociales. Hesiodo siente preocupación por su patrimonio; en torno a este tema es como desarrolla el de la justicia [10]. Los escritores egipcios están cordialmente al lado de los notables, de las personas decentes; los revolucionarios están para ellos en en el mismo nivel que los facciosos, los bandidos, los ladrones; a ellos van dirigidos sus mayores vituperios [11].

La Biblia conoce también esta sabiduría, esta *hokma,* preocupada del orden y del régimen establecido. Pero no se le ocurre identificarlo con la profecía. Todo lo contrario, la profecía se opone a la *hokma* y presenta una imagen del mundo en la que los valores ocupan un lugar inverso a los que admira la *hokma* [12]. El orden social establecido, a los ojos de la profecía, resulta sospechoso por esencia: las investiduras le parecen usurpadas por definición. El motivo es que, en contra de lo que ha ocurrido en todos los demás lugares del mundo antiguo, la justicia ha seguido siendo en Israel eminentemente religiosa. Los profetas se la representaban como el atributo principal de Dios. Solamente esta perspectiva religiosa le da al profetismo social hebreo su verdadero sentido. Considerar el profetismo hebreo, en este terreno de la reivindicación, como la aurora del pensamiento laico liberado es cometer un error muy grave de interpretación. Los profetas hebreos no esperaban la justicia más que de las manos de Dios, con todo lo que esta esperanza importaba de insondable, de terrorífico o de reconfortante, y en todo caso de irracional. Esta creencia es lo que caracteriza a sus reivindicaciones y la que los separa de todos los demás individuos de la antigüedad que reflexionaron sobre la justicia. Solamente una justicia concebida como trascendente ha podido trastornar las concepciones sociales, hasta el punto de convertir al pobre, al que no posee nada, al hombre desnudo de todo, en el hombre justo. En todos los demás lugares, la reivindicación social era una cuestión de prudencia política; solamente en Israel, gracias a su inspiración religiosa, esa reivindicación social ha podido ser uno de los aspectos del profetismo.

10. *Los trabajos y los días,* 207 s.
11. Cf. A. Erman, *Die Literatur der Aegypten,* Leipzig 1923, 135.
12. Cf. *infra,* 263 s.

III

La corriente *mística* tiene tanta fuerza en el profetismo como la corriente mágica. Aflora en Egipto y en Mesopotamia; se muestra desbordante en el Asia menor; en Irán y en Grecia constituye uno de los elementos de una religión doble, el misterio de Mitra al lado del Zend-Avesta, el de Dionisos al aldo de Apolo. Resulta tan tenaz como la magia. Por medio de la gnosis, anunciará y se mantendrá junto al cristianismo. Dentro de éste, irá creciendo hasta llegar a ofrecer esas magníficas oleadas espirituales de la mística medieval y moderna. El profetismo hebreo participa también de esta corriente por su origen y por sus resultados. Los primeros *nebiim* son hermanos de los profetas fenicios y cananeos, y sus sucesores seguirán conservando algo de ese parentesco, aunque sólo sea mediante el mantenimiento de ciertas formas de éxtasis, de frenesí, por la relación que la Biblia establece entre el *nabí* —el profeta— y el *mechuga* —el loco, el exaltado—, incluso en la época de Jeremías. Y estos mismos *nebiim* anuncian y prefiguran a los místicos cristianos. No es indispensable legitimar esta proposición ni por medio de una tipología cristiana del antiguo testamento ni por un esquema de evolución espiritual por el estilo del que Bergson ha hecho clásico en su obra *Les deux sources* [13]; basta con una comparación psicológica para palpar el parentesco que existe entre un Jeremías y un Ruysbroek, entre un Ezequiel y un san Juan de la Cruz.

Pero estas afinidades encierran también profundas divergencias. Con la mística ocurre algo parecido a lo que pasa con la magia: a pesar de las analogías superficiales, cada religión desarrolla una mística propia, y el profetismo místico tiene en cada sociedad su función particular. Se cometería un grave error si se considerase a los profetas hebreos como simples intermediarios entre los inspirados del frenesí frigio y los exaltados de la mística cristiana. No puede considerárseles como un punto de enlace entre las formas primitivas y las formas evolucionadas de la mística. Su mística es especial, y esto por el hecho de que, en contra de las corrientes místicas que los precedieron y en contra de las que vinieron después de ellos, su mística no está de ningún modo ligada a un misterio.

13. H. Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, cap. III.

Fuera del hebraísmo, efectivamente, el profeta místico es esencialmente un *mysta*, el iniciador de un rito de salvación. Lo sagrado es ciertamente, en todas sus formas, una dimensión misteriosa, pero los *mystas* no son, como los magos o los adivinos, los doctrinarios de un misterio global. Lo sagrado no les preocupa más que en cuanto camino de acceso a la salvación; este camino es estrecho, pero necesario. Al concentrarse en cierto rito, o a veces en una simbólica abstracta, confiada a ciertos iniciados que aceptan su disciplina y sus riesgos, constituye el *misterio*, a cuyo servicio viven los profetas místicos. El misterio es variable de una religión a otra, de una época a otra. En el Asia menor se trata del misterio de la vegetación ligado al de la fecundidad, la salvación biológica de una tierra y de una humanidad sometidas al ciclo periódico de la muerte. En Egipto, en Persia y en Grecia se trata del misterio de la deificación, la salvación metafísica de unos hombres condenados a una existencia física. En la gnosis se trata del misterio de la revelación total, deslumbradora, definitiva, que el cristianismo, por su cuenta, colocó en el misterio de la cruz.

Cuando se acerca uno al profetismo hebreo, por consiguiente, hay que tener mucho cuidado en no dejarse llevar por las apariencias. El profetismo hebreo no podía ser místico, ya que la religión de la que formaba parte ignoraba los misterios. Ciertas exigencias cultuales, cierta tendencia a la autodisciplina, tanto extática como ascética, han podido provocar algunas actitudes místicas a lo largo de la historia del profetismo hebreo. De ahí derivan esas analogías, ciertamente superficiales y formales, entre el *nabí* de los primeros tiempos y los profetas cananeos, y entre el *nabí* de la gran época y los místicos cristianos. Ni ese culto, ni esa disciplina, guardaban relación alguna con un misterio, y lo que puede parecer mística a primera vista en los profetas hebreos, no lo es más que superficialmente, y no en su realidad más profunda. El misticismo de la profecía hebrea merece ciertamente ser estudiado, pero sólo en relación con esa comprobación tan importante de que el pensamiento religioso hebreo se mostró muy obstinado en rechazar la relación de la salvación con la mediación de un misterio [14].

14. Cf. *infra*, 226 s.

IV

El que rechaza el misterio no por eso rechaza la revelación. El apocalipsis es una revelación total y definitiva, evidentemente, pero al revés del misterio no quiere verse forzada por un rito, por una disciplina. No es necesario provocar su nacimiento; éste surge naturalmente, mediante un proceso de maduración, cuya duración suscita a veces cierta impaciencia, pero que necesariamente tiene que dar fruto. Ya hemos visto cómo en el pensamiento iranio la escatología se articula dentro de un drama, que encuentra en el apocalipsis su tercer acto [15]. Nos encontramos con el apocalipsis en los últimos documentos del profetismo hebreo, que pertenecen ya al período del destierro o del segundo templo y que llevan hasta el cristianismo en línea recta. Algunos han querido ver en el apocalipsis bíblico (por ejemplo, en *Daniel)* un eslabón intermedio entre la escatología irania, que lo habría hecho nacer, y la escatología cristiana, que sería su coronación. El alcance de la influencia irania es difícil de precisar. Lo cierto es que existe una escatología hebrea anterior al destierro y, por consiguiente, anterior a toda influencia irania; así pues, no hay nada que impida considerar el apocalipsis bíblico como el desarrollo natural de esa escatología hebrea anterior al destierro. No ha sido el contacto con el Irán lo que promovió esa alteración profunda en las perspectivas judías, sino la misma evolución que más tarde continuaría en el cristianismo. En los últimos siglos antes de nuestra era, la escatología judía va a tomar un nuevo sentido: nos gustaría llamarlo *crístico*, entendiendo esta palabra de la forma que vamos a señalar.

La profecía se convierte en *crística* cuando los profetas que la revelan tienen la certidumbre de ser los contemporáneos del cristo, del salvador, del mesías. El profeta que puede decir: *Yo he visto al Hijo del hombre*, no es ya profeta en el sentido antiguo de la escatología. No está ya en el tiempo. El fin está con él o detrás de él. Este profetismo ha pululado en la sociedad judía de los últimos siglos antes de nuestra era. Encontró su expresión más grandiosa en el cristianismo. Reaparece en la sociedad judía post-cristiana siempre que un falso mesías suscita alrededor de su persona una fe positiva. Las primeras comunidades cristianas conocieron numerosos profetas; la organización eclesiás-

15. Cf. *supra*, 34-35.

tica ha ido poco a poco reduciendo su número. Efectivamente, su sentido principal residía en su contremporaneidad real con Cristo, de quien eran testigos. El trascurrir del tiempo los fue haciendo inútiles, y hasta molestos. Su testimonio, al ir envejeciendo, atraía las sospechas. Lo mismo ocurría en la comunidad judía. El profetismo ha permanecido vivo en ella y su historia está sembrada de bruscas eclosiones de hombres inspirados, de semiprofetas, de profetas completos. Pero sus profecías no han sido canonizadas, por no caber ya dentro del sistema eclesiástico. El final del canon profético señala la línea divisoria entre el profetismo auténticamente bíblico y un profetismo que no lo era, ya que de escatológico que era anteriormente, el profeta judío se hacía *crístico*. Nos encontramos en este caso con un precioso *terminus ante quem* para el profetismo bíblico judío. Este es anterior a toda contemporaneidad con un cristo. El tiempo profético excluye la parusía; la espera del salvador no puede ser más que la de una llegada, nunca la de un retorno. El profetismo bíblico, en el sentido hebreo del término, se detiene precisamente donde comienza un cristianismo.

La noción de *tiempo profético*, con que acabamos de encontrarnos, no solamente pone en discusión al tipo escatológico de la profecía. Los profetismos mágicos, sociales y místicos se basan también en ciertas concepciones concretas del *tiempo*. La magia nace de una intimidad con el tiempo de los ritos y de los mitos. Las filosofías construidas sobre el concepto de un tiempo cíclico favorecen las especulaciones de la sabiduría social. La conciencia de un tiempo místico predispone al frenesí y al éxtasis. Los profetas de la magia, de la sabiduría, del éxtasis, viven cada uno en tiempos diferentes, cuyo análisis nos ayudará a comprender la particularidad del tiempo de la profecía bíblica. Distinto del profeta cristiano por la opción de una dimensión temporal precisa, el profeta hebreo se opone a los profetas de la antigüedad igualmente por su repulsa radical de las temporalidades religiosas antiguas. La profecía bíblica alcanza su expresión más auténtica en la unicidad del tiempo que le pertenece en propiedad.

3

LAS PERSPECTIVAS DEL TIEMPO

I. El tiempo ritual

El tiempo ha sido experimentado en primer lugar en el ritmo de la *naturaleza:* la sucesión de las estaciones, el movimiento de los astros, los progresos oscuros o aparentes de la vegetación, evocan la idea de una periodicidad regular, a la que se oponen, en cuanto interrupciones o revoluciones, las castástrofes naturales: los eclipses, las lluvias torrenciales, las sequías, los huracanes, etcétera. Luego se experimentó en el ritmo del *hombre*, no ya —al menos al principio— en los ritmos fisiológicos o psicológicos del individuo, sino en los movimientos colectivos de las comunidades étnicas. Las migraciones y las conquistas arrastraban a los pueblos a sucesivos desplazamientos, cuyos ritmos se contaban por el mismo título que los períodos de la naturaleza. Las primeras cronologías dan cuenta de este doble aspecto, a la vez cósmico y humano, del tiempo: se basan en cómputos siderales, pero igualmente históricos. Las fundaciones de las dinastías o de las ciudades, la fecha de conclusión de una conquista, desempeñan en los calendarios un papel similar al de las revoluciones del sol, de la luna y de los astros. Pero esta concordancia en la manera de contar el tiempo es sintomática del *problema* que el calendario intentaba resolver, o sea, el de las *relaciones del hombre con la naturaleza.* La vigorosa antítesis hombre-naturaleza, con todo lo que supone en el terreno de los conflictos y de los antagonismos, se encuentra instalada en el corazón mismo del tiempo, ya que en él se encuentran los ritmos del hombre y los de la naturaleza. Este encuentro ¿hace explotar necesariamente el conflicto, u ofrecerá quizás la esperanza de cierta inteligencia mutua? Tal es la alternativa por la que el tiempo ha obsesionado el espíritu de los pueblos antiguos.

Las respuestas no son uniformes, ni mucho menos, y habría que estudiar la historia y las instituciones de cada pueblo en particular para conocer la manera con que concebía las relaciones entre el hombre y la naturaleza en la dimensión del tiempo. El ejemplo de Egipto y de Mesopotamia demuestra cómo dos países, cercanos en espíritu, se mostraban predispuestos a interpretar el tiempo de manera muy diferente uno de otro. El suelo y el clima mesopotamios se ven sujetos a bruscas variaciones: no es posible garantizar regularmente las estaciones ni las producciones agrícolas; son frecuentes las sequías y las inundaciones, trastornando los cálculos de los aldeanos y de los constructores de ciudades. Esos cataclismos son interpretados por los babilonios y los caldeos como victorias de la naturaleza sobre los hombres. El tiempo en que se desarrollan estos acontecimientos es el teatro de una hostilidad sorda, tenaz, y ordinariamente triunfante, de la naturaleza frente al hombre. Este se libera por medio de los *mitos*. El relato babilonio del *diluvio* es, en gran parte, uno de esos mitos de compensación: les permitía contar cómo no puede ser definitiva ni siquiera una victoria total de la naturaleza; la supremacía de las fuerzas cósmicas sobre los hombres tiene también sus límites, ya que sólo dura hasta un momento determinado, a partir del cual todo puede volver a comenzar de nuevo. El diluvio puede destruirlo todo, pero la humanidad renace y se pone de nuevo a trabajar. Este mito reabsorbe el alcance catastrófico de los cataclismos naturales que azotaron a los habitantes de Mesopotamia: los presenta como fases de una lucha en la que nunca se dará el último golpe, ya que tampoco ha podido darse en las condiciones más desastrosas para el vencido. Egipto no conoce este mito, y esto se explica perfectamente, dada la regularidad del clima egipcio, la permanencia fértil de su suelo, regado por el Nilo a intervalos inmutables. La existencia agrícola no ha sugerido, en Egipto, la idea de que el hombre y la naturaleza viven en perpetuo conflicto, ya que, por el contrario, el desarrollo del tiempo hacía constantemente coincidir los dones de la naturaleza con los deseos de los aldeanos. De la misma manera, la configuración geográfica de Egipto predisponía a este país a encontrar, por medio de sus conquistas reducidas, una satisfacción duradera. Los límites naturales de Egipto son tan rigurosos que cada faraón sabía perfectamente hasta dónde podía y debía extenderse la conquista que le asegurase la dominación absoluta en su país. Incluso cuando llevaba sus incursiones más allá de los límites naturales de su país, una detención o un fracaso no causaban ningún perjuicio a sus ambiciones: al volver a sus dominios, volvía

a convertirse en lo que jamás había dejado de ser, el soberano indiscutible de un terreno indiscutido. Este sentimiento tan vivo de una posesión estable, de una instalación segura en un territorio delimitado, ayudaba igualmente a esa conciliación entre el hombre egipcio y la naturaleza, esta vez en el desarrollo político del tiempo. El poder personal del soberano encarnaba la solidaridad de la naturaleza y de la ciudad egipcias. No se necesitaba ningún mito para ilustrarla, y únicamente podría hacerla peligrar el debilitamiento del poder personal del faraón. La muerte del faraón, por ejemplo, y los problemas sucesorios que entonces se planteaban avivaban de nuevo, también en Egipto, el doloroso antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y se recurría, para conjurarlo, a procedimientos muy parecidos a los que utilizaban los mesopotamios. Pero, en Egipto, los momentos de angustia eran excepcionales; en Mesopotamia, por el contrario, cada día avivaba el sentimiento del conflicto, ya que este país no constituye un todo geográfico y no posee límites naturales, en cuyo centro pueda instalarse un imperio definitivo [1]. La seguridad del soberano es ilusoria y se ve obligado a lanzar incesantemente a su pueblo a nuevas aventuras. Las conquistas quedan indefinidamente inacabadas. A partir de estos hechos, al lado de otros procedimientos para captar este ritmo perpetuo, surge necesariamente un mito, el de la torre de Babel, el de la *casa que une la tierra al cielo*. Estos templos que se alzan en las llanuras del Tigris y del Eufrates certifican, en su simbolismo mítico, que el hombre es el vencedor de los espacios: si no es capaz de alcanzar los límites de un mundo bien definido, al menos alcanzará el cielo. El equilibrio vertical compensa la discontinuidad horizontal. Y es interesante entonces observar cómo el mito de la torre de Babel no tiene en Egipto ningún equivalente. De esta forma, en unos países tan próximos como Egipto y Mesopotamia, existe una gran variedad en la interpretación del tiempo como lugar de conflicto entre el hombre y la naturaleza. Lo mismo ocurre con otros pueblos de la antigüedad, aun cuando, para muchos de ellos, la investigación histórica no ha avanzado lo bastante para poder proporcionarnos datos seguros.

No obstante, a pesar de sus divergencias, las ideas antiguas comulgan en su consideración *cultual* del tiempo, imaginando e introduciendo en la vida religiosa ciertos *tiempos rituales*, cuya existencia manifiesta, a la vez, la angustia del hombre ante la na-

1. Cf. H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, Paris 1951, 292 s.

turaleza y la pacificación de elementos contrarios que se enfrentan en el tiempo.

Esos ritos complejos que se encargan de ordenar los sacerdotes y a los que se somete la nación entera, desde el soberano hasta el esclavo, representan en su esencia una participación de la vida del hombre en la vida misteriosa de la naturaleza. Cada rito exige, para realizarse, cierto tiempo, y el desarrollo de ese tiempo ritual tiene un carácter totalmente excepcional. Si la duración del tiempo profano está sembrado de obstáculos, si roe continuamente la existencia del hombre, el tiempo ritual, por el contrario, cuando realmente el rito se lleva a cabo sin profanación alguna, llena y enriquece la vida del hombre. Mircea Eliade demuestra en un excelente análisis que se trata de un tiempo pleno, que se solidariza —gracias a la repetición del rito que en él se lleva a cabo— con los tiempos precedentes y con los tiempos sucesivos consagrados al mismo rito. Se establece una comunicación entre un momento ritual y otro, aun cuando estén muy lejos entre sí; la tirantez de la vida profana cede el paso a una seguridad, puramente abstracta al principio, pero que irá concretando poco a poco el contenido mismo del rito. Porque los tiempos rituales no son tiempos vacíos; no suspenden el tiempo profano, sino que introducen algo en los intervalos, esto es, el significado mítico, y muchas veces vivido, del rito.

Efectivamente, el rito es una apertura al tiempo mítico; cada tiempo ritual restaura el tiempo mítico, que es, por excelencia, el tiempo de la repetición y también el de la posibilidad. «*In illo tempore*, en la época mítica, todo era posible» [2]. Los ejemplos citados hace poco de los mitos babilonios del diluvio y de la torre son característicos en este sentido. Evocan un fragmento del tiempo mítico en el que todo era o se hacía posible: la conquista del espacio, la serenidad del hombre ante la naturaleza. Imaginémonos que un ritual haya recordado periódicamente, en Mesopotamia, el mito del diluvio; habría significado la resurrección de la existencia humana después de un cataclismo cósmico y habría dado nueva vida a esta noción en el espíritu de los participantes, mientras se desarrollaba el rito. No conservamos ninguna huella de un ritual semejante. Por el contrario, sabemos que aquellas torres-santuarios eran el teatro de ciertos ritos de ascensión y

2. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 337. Cf. Hubert et Mauss, *La représentation du temps dans la religion et dans la magie*, en *Mélanges hist. rel.*, 1909; G. Dumézil, *Temps et mythes:* Recherches philosophiques V (1935-1936).

de hierogamia que hacían participar a los fieles del momento mítico de la unión del cielo y la tierra, de la divinidad y de los hombres. Nos basta con estudiar someramente las grandes ceremonias rituales de los pueblos de la antigüedad para descubrir el mito que perpetuaban estos rituales con su misma repetición, y que concretizaban más aún mediante el relato que hacían entonces los sacerdotes o mediante una liturgia mímica que unía más todavía a los participantes con la realidad del mito. Pues bien, el mito dominante en los rituales antiguos es el del encuentro, unas veces desgarrador y otras armonioso, del hombre con la naturaleza. Uno tiene entonces la impresión de que este mito obsesionaba a los espíritus. Ya hemos indicado anteriormente el origen de esta punzante angustia: radica en la experiencia del tiempo; los espíritus torturados por el tiempo se sienten liberados de él al insertarlo en un rito.

Entre los grandes escenarios rituales, algunos pueden ser considerados como la síntesis integral de las disposiciones religiosas del pueblo que los ha inventado. Tal es el caso, concretamente, de la liturgia del año nuevo en Mesopotamia, del ritual de la sucesión real en Egipto, y del duelo de Tamuz en Fenicia-Canaán, rituales tanto más interesantes cuanto que con frecuencia se ha afirmado que algunos de los ritos hebreos que menciona la Biblia están influidos por ellos. Pues bien, esos rituales manifiestan, de una manera impresionante, el papel que desempeña el tiempo y sus problemas en la mentalidad del antiguo Oriente.

«La fiesta del año nuevo puede ser considerada como la expresión más completa de la religiosidad mesopotamia» [3]. Tenía lugar en primavera, durante los primeros días del mes de Nisán, según un calendario inmutable. El tiempo exigido por el desarrollo de esta fiesta estaba consagrado, día tras día, a los episodios de un mito cuyo significado exterior era fácil de reconocer. Se trataba de la entronización del dios Marduk, o mejor dicho, de la restauración de su poder después de un eclipse temporal. Se trata de un mito cosmogónico, en el que se desea poner de relieve el drama de la creación, que las epopeyas mesopotamias presentan, precisamente, como una obra llevada a cabo, no sin ciertas dificultades, por Marduk. En su sentido más profundo, el mito atestigua la perplejidad de los hombres ante la sucesión de los periodos de la naturaleza. El momento del año no ha sido escogido arbitrariamente; en el mes de Nisán, la vegetación pasa de la muerte a la vida: la función del rito consiste, no solamente en ayudar

3. H. Frankfort, *o. c.*, 401.

a que se realice este paso, sino en hacerlo consciente. El encuentro entre dos épocas se experimenta como un shoc. El año *antiguo* y el año *nuevo* se enfrentan en un combate, cuyo resultado sería incierto si el rito no viniera precisamente a asegurar el triunfo del año nuevo. Pero durante los doce días en que se va desarrollando el rito, el conflicto estalla efectivamente en toda una serie de escenas litúrgicas, cada una de las cuales está en relación con el tema central de la lucha entre lo antiguo y lo nuevo, entre la muerte y el renacimiento. Los dioses son los primeros actores del drama. Marduk es mantenido preso por las fuerzas de la muerte; es atado y queda encerrado en una montaña. Los demás dioses se lamentan de su suerte y empiezan el duelo. Pero pronto se tranquilizan. Se acercan a Babilonia unas embarcaciones, trayendo a los dioses de las principales ciudades de la región. Entre ellos viene Nabú, el hijo y vengador de Marduk. Con la ayuda de los demás dioses, libera a Marduk por la fuerza. El ritual acaba con la victoria de Marduk y el banquete solemne de los dioses, que le conceden el poder supremo y determinan con él el destino de los hombres. Se trata en todo esto, punto por punto, de una representación del relato de la creación, en donde los mismos dioses se enfrentan en los mismos combates. En cada una de estas renovaciones anuales de la primavera, la liturgia mesopotamia pone de nuevo en las mentes durante algunos días la obsesión por las grandes contradicciones cósmicas: el orden y el desorden, el mundo y el caos, la luz y las tinieblas, las divinidades y sus adversarios. Todos los sobresaltos pavorosos de la teogonía, todas las fases crueles de la teomaquia, que señalaron el comienzo del mundo, son restaurados de nuevo. Pero lo son, evidentemente, para ser superados una vez más, ya que la liturgia del año nuevo es la de una fiesta, y el gozo por el orden reconquistado, por el mundo recreado, será el sentimiento dominante al cabo de las jornadas de Nisán. No obstante, queda en pie el hecho de que las fases preliminares de la fiesta, que ocupan ellas solas largas jornadas, demuestran con claridad que, aunque la angustia quede finalmente reabsorbida, anteriormente se experimenta con una gran intensidad.

Por otra parte, en un determinado momento, el escenario deja ya de interesar a las divinidades, a fin de que los hombres se conviertan a su vez en actores importantes de la liturgia. Durante los primeros días de fiesta, el pueblo se pone a buscar al dios perdido y su inquietud llega a ser tan impetuosa que la ciudad se ve envuelta en tumultos y los habitantes se entregan a combates entre sí. Este desorden por las calles es evidentemente una copia

del desconcierto que reina entre los dioses en aquellos momentos. Pero se trata de algo indispensable para la eficacia del rito; los hombres tienen un lugar muy concreto durante el período caótico de la fiesta. Además, durante los días que el pueblo se entrega a estos excesos de libertinaje, el rey ha de someterse a una ceremonia de expiación muy característica. Tenía que penetrar en el santuario de Marduk despojado de todos sus emblemas reales; el sumo sacerdote le golpeaba en el rostro y le invitaba a pronunciar una confesión de inocencia; luego, devolviéndole al rey las insignias de su poder, volvía a golpearle el rostro por segunda vez. Mediante esta ceremonia, el rey quedaba restaurado, lo mismo que el dios Marduk; pero era a costa, lo mismo que la divinidad, de una desaparición temporal, de una desposesión y de una humillación que equivalían a una *muerte* verdadera. En esta degradación del rey y en el tumulto popular hay una especie de búsqueda voluntaria de la confusión y de la suspensión de todas las normas. El trastorno social constituye una vuelta al caos. Pero los héroes de esta experiencia no son ya las divinidades, sino los seres humanos. Estos se ven envueltos, durante aquellas jornadas, en el drama cósmico. La ruptura provocada por la renovación del año en el ciclo continuo de la naturaleza alcanza al mismo hombre y lo desgarra también a él. También el hombre, como la naturaleza, tiene que morir y luchar para volver a vivir. El ritmo de la existencia humana (y, por añadidura, el de la existencia divina) puede ya desde entonces estar de acuerdo con el ritmo de la naturaleza; el tiempo del hombre y el tiempo del cosmos se compaginan entre sí. Tal es la consecuencia gozosa de la fiesta del año nuevo. Sin embargo, el precio de este gozo es bastante caro. La ritualización del tiempo no les proporciona la paz a los mesopotamios más que a costa de la experiencia pasajera, pero concreta, de un trastorno profundo. Quedan minadas las bases mismas de la sociedad: el rey es desposeído y abofeteado, el pueblo se entrega a la revuelta y a la anarquía. Las connotaciones mitológicas son trágicas: hacen pesar sobre los hombres la evocación de unos dioses celosos y feroces que intentan perjudicarse y destruirse entre sí. Estas angustias mortales quedan finalmente vencidas, afortunadamente; pero su aparición, necesaria en el curso de la fiesta, demuestra toda la amplitud de la preocupación que esos pocos días de rito y de liturgia tenían la función de reabsorber.

Lo que la fiesta del año nuevo lograba todos los años en Mesopotamia, esto es, el restablecimiento de la armonía entre el tiempo cósmico y el tiempo humano, en Egipto lo llevaban a cabo las ceremonias de la sucesión, cada vez que moría un faraón. Frank-

fort[4] ha señalado cómo la encarnación divina del soberano egipcio bastaba por sí sola para asegurar la inserción de la sociedad egipcia en la vida cósmica. El problema no se planteaba más que con la desaparición del faraón. En aquella ocasión se desarrollaba un ritual, compuesto de encantamientos, de ceremonias, y también de verdaderos juegos dramáticos, de «misterios», cuyos diferentes actos nos recuerdan, por su contenido si no por su forma, las jornadas de la fiesta mesopotamia del año nuevo. El prototipo mitológico del acontecimiento es muy simple: Horus sucede en el trono a su padre Osiris, asesinado por Seth. Pero la utilización de este tema se lleva a cabo en diferentes planos. El que aquí nos interesa presenta un doble aspecto. En efecto, el paso de la vida a la muerte constituye en sí mismo un acontecimiento al que los egipcios han adaptado un ritual complicado y lleno de sentido. La muerte del faraón, bajo este punto de vista, no es tratada de manera distinta que la muerte de sus súbditos. Tiene ciertamente mayor fastuosidad en el ceremonial y una profusión más amplia de símbolos, pero éstos son fácilmente descifrables. Expresan la nostalgia y la creencia, común a todos los egipcios, de la reintegración, después de la muerte, a la vida de la naturaleza. La discontinuidad fundamental entre la muerte y la vida, el hiato entre la vida terrena y la supervivencia cósmica quedan ritualmente superados por medio de las ceremonias de trasfiguración del antiguo soberano, y las de advenimiento y coronación del nuevo. Pero el paso del tiempo humano al tiempo cósmico se manifestaba igualmente bajo el aspecto de un conflicto, que el ritual de la sucesión tenía que solucionar. En efecto, la muerte de Osiris se debía a un asesinato; el advenimiento de Horus sólo podía llevarse a cabo por medio de las luchas en contra de los aliados del asesino Seth. Esta atmósfera de crisis dominaba ciertas fases de la ceremonia ritual de la coronación. Esta se situaba, hecho muy significativo, en la época del año nuevo, cuando el Nilo empieza a subir. Tenía que simbolizar la coronación del rey del alto y del bajo Egipto. Los *grandes* de las diversas ciudades intervienen en un determinado momento en los ritos de coronación: representan los elementos antagónicos, lo mismo que, en la descripción mitológica, Horus y Seth con sus aliados y adversarios. En dos ocasiones se celebran ciertos simulacros de combate. El conflicto queda finalmente resuelto en un momento ulterior de la ceremonia. El rey se reviste una especie de jubón, dotado de un poder excepcional, y este rito representa el

4. H. Frankfort, *o. c.*, 152 s.

abrazo mutuo de Horus y de Osiris. Seth queda vencido. Horus se instala en el trono. Todas estas circunstancias, la necesidad misma de un rito de conciliación y los símbolos previos al conflicto demuestran, lo mismo que en Mesopotamia, la aguda conciencia que tenían aquellos pueblos de la rivalidad fatal de los tiempos, en cada momento de tránsito. Aunque el rito tranquiliza y serena esta conciencia, lo cierto es que también la descubre y la recuerda a sus asistentes. Si los símbolos rituales del conflicto no son tan numerosos y dramáticos en Egipto como en Mesopotamia, esto se debe, sin duda alguna, a que el sistema de la corregencia, real o fingida, disminuía los efectos catastróficos de la muerte del faraón. En la vida política, el nuevo soberano estaba ya de hecho instalado. La armonía de los tiempos estaba asegurada de antemano; los ritos de la coronación lo único que tenían que hacer era recordarla. En Mesopotamia, por el contrario, cada mes de Nisán renovaba, en la existencia agrícola, la incertidumbre del mañana; el rito del año nuevo ayudaba eficazmente, en virtud de su propio desarrollo, al paso de la muerte a la vida, a la resurrección de la naturaleza.

La fiesta mesopotamia del año nuevo y el rito egipcio de la sucesión real son ceremonias eminentemente políticas, que interesan al destino del estado. No obstante, se descubre en ellas sin mucho esfuerzo ciertos rasgos relativos, no ya a la vida colectiva, sino a la existencia agraria de los habitantes del país. El significado agrario de Osiris se vislumbra en ciertas fases del ritual egipcio: la muerte inevitable de Osiris, condición indispensable para el advenimiento de Horus, está representada por el vareo de la cebada. El paso de la muerte a la vida reviste aquí un simbolismo agrario. También se ha puesto de relieve el parentesco estructural entre el año nuevo babilonio y la liturgia de la pasión de Dummouzi: esta divinidad desaparecía, «moría», para revivir a continuación, y las diversas fases de su drama se celebraban en himnos sagrados, de los que puede citarse este ejemplo [5]:

> Esta lamentación es de veras una lamentación por el grano; ¡el surco no puede darle nacimiento!
> Esta lamentación es de veras por el río poderoso: ¡el no puede dar nacimiento a sus aguas!
> Esta lamentación es de veras por el campo: ¡él no puede dar nacimiento al grano!
> Esta lamentación es de veras por las marismas: ¡ellas no pueden dar nacimiento a los peces!

5. Citado por H. Frankfort, *o. c.*, 403-405.

Esta lamentación es de veras por las viñas: ¡ellas no pueden dar nacimiento al vino!
Esta lamentación es de veras por los jardines: ¡ellos no pueden dar nacimiento a las plantas!
Esta lamentación es de veras por el palacio: ¡él no puede dar nacimiento a la vida!

Donde no había hierba, ahora pacen.
Donde no había agua, ahora beben.
Donde no había establos, se levanta ahora un establo.
Donde no había un abrigo de cañas, ahora puede descansarse bajo un techo de cañas.

Estos himnos traducen los temores y las alegrías de una población de aldeanos. Los cantaban en los templos babilónicos en el mismo momento en que se desarrollaba, en la capital, el ritual del año nuevo, construido también por completo sobre los dos temas de la desaparición y el redescubrimiento de Marduk. Parece ser que los rituales de paso al año nuevo y del advenimiento del faraón eran expresiones recientes y políticas de otras liturgias primitivamente agrarias. Ya hace bastante tiempo que se ha reconocido el parentesco del Dummuzi babilonio con el Tammuz cananeo, el Adonis fenicio con Osiris. Bajo los rituales de esos dioses que mueren y resucitan está latente un tema universal. Pero si en Egipto o en Mesopotamia este tema sólo aparece de una forma subsidiaria, en Fenicia y Canaán se mantiene en su forma primitiva y podríamos decir casi bárbara. La mitología de Ras-Shamra completa y confirma felizmente la documentación que hasta ahora nos proporcionaban la Biblia y los historiadores griegos. Los mitos centrales del panteón ugarítico, cuyos héroes son Baal, Anat, Aleyin y Môt, reflejan una vida agraria que no es estilizada ni está politizada. La influencia racional de los sacerdotes apenas si ha tenido en ellos alguna influencia; los ritos conservan algo de aquella mentalidad espontánea de las sociedades agrarias. Y no conviene perder nunca de vista este aspecto, cuando se examina esta «religión del baal» con la que chocaron los hebreos cuando se instalaron en Canaán. Era, en su estado bruto, una religión de campesinos, esto es, de unos hombres entregados por completo a los ritmos del tiempo de las estaciones y de la vegetación.

La lucha que tiene que desarrollarse aquí para insertar al hombre en la naturaleza es más patética que en otras partes, y los ritos dan buena fe de ello. Se trataba de domesticar primeramente al suelo, cuya fertilidad dependía de todo un conjunto de imponderables que se le imputaban en bloque al *señor* del campo, al *baal*.

Este se preocupaba por el campo, del que el campesino solamente se convertía en propietario cuando había exorcizado al *baal* por medio de los ritos de iniciación o de fundación. Después había que domesticar a los baales cósmicos, dueños unos de las aguas subterráneas, otros de las aguas del cielo, otros de la vegetación, otros de los vientos, del rocío, de las plagas, etc. Cada uno de ellos manifestaba su poder en un momento preciso de la estación, y el rito tenía que intervenir para aumentar o debilitar su fuerza. La vuelta de las estaciones, finalmente, era atribuida a estas divinidades, cuyos grandes ciclos mitológicos demuestran la gran importancia que habían alcanzado en Ras-Shamra y otros lugares. A esta vuelta de las estaciones corresponden los ritos de la pasión de Adonis, de Tammuz, de Aleyin, sintetizando, en la cima o en el declive de las estaciones, otros innumerables ritos inferiores diseminados a través de todo el año.

Los medios inventados por los cananeo-fenicios para sostener esta lucha en todas sus fases son múltiples. Sin embargo, hay dos de ellos que parecen ser característicos de la «religión del baal», ya que están ligados a la esencia misma de toda religión agraria: los sacrificios humanos y los ritos eróticos.

Los sacrificios humanos se mantuvieron durante largo tiempo en Canaán, en Fenicia y en los territorios que de ellos dependían, hasta una época muy reciente. En efecto, fueron introducidos en el culto de Cartago y la Biblia señala su existencia cerca de Jerusalén, incluso en tiempos de Jeremías[6]. Si el *meleq* de Tiro *(moloch)* mantenía en sus santuarios, de una forma permanente, un culto sacrificial de niños, en otros lugares se le ofrecían otras víctimas humanas, en diversas circunstancias, especialmente con ocasión de catástrofes naturales o militares[7]. Pero las capas antiguas de la civilización cananea demuestran que el significado político de estos sacrificios es reciente. Lo que domina primitivamente es la intención agraria. Se trata, como hemos dicho, de un sacrificio de fundación. Se extendió luego a las casas nuevas, después de haberse referido al principio a los campos nuevos, cuyo *baal* no podía ser desposeído más que mediante un rito sacrificial.

En cuanto al aspecto erótico de los ritos agrarios, se debe a la correspondencia entre el misterio de la vegetación y el de la fecundidad humana. El tiempo del crecimiento, de la reproducción y de la decrepitud del hombre es como una réplica viva del tiem-

6. Jer 7, 31; 19, 5; 32, 35.
7. Cf. 2 Re 3, 27; Miq 6, 7.

po de la vegetación. Para el campesino, se trata de ayudarle al suelo a recibir la semilla, a ser fecundo, a superar la muerte; y no dispone de un medio más inmediato y más eficaz que su propia vida. Entonces, lógicamente, los ritmos de la vegetación se verán acompañados, sostenidos, exaltados, por los ritmos de la vida del hombre. La fusión entre la naturaleza y el hombre se facilita aquí en su más alto grado. En Babilonia, en las fiestas del año nuevo, y en Menfis, cuando moría el faraón, había que poner de acuerdo con la naturaleza la vida completa de un estado, con sus instituciones, sus tradiciones, sus elementos sociales. En Canaán, en los ritos del baal, el hombre y la naturaleza concuerdan en sus expresiones brutas; es la misma vida la que atraviesa a ambos; basta con que el hombre manifieste su vida instintiva para que la vida de la naturaleza le dé una respuesta. Los ritos del baal hacen surgir hasta el extremo las fuerzas instintivas de la vida. Se trata en primer lugar de la aparición, en todas las expresiones rituales, del elemento femenino. La identificación de la mujer y de la gleba es, efectivamente, el fruto de una experiencia inmediata: las dos son, en el orden de la vida, matrices llenas de fertilidad. Pero los ritos no se contentan con la esperanza de una procreación; quieren hacer que surja la vida. Al hundimiento de la semilla en la gleba le corresponde la fecundación de la mujer; los ritos se convierten en hierodularios. La práctica hierodularia no estaba limitada primitivamente a los templos; se llevaba a cabo al aire libre, ya que el poder del acto tenía que comunicarse a la tierra [8]. Los juegos eróticos, la desnudez, la sexualidad en todas sus formas se derivan de esta tendencia primitiva. Y finalmente, la orgía. Porque la orgía es la función ritual total de la religión agraria. La orgía no expresa únicamente el don exuberante de la vida, que llega hasta el despilfarro; señala la penetración del hombre en una fusión subterránea, nocturna, más allá de toda forma y de toda norma. La orgía explota cuando el hombre se hace patéticamente consciente de la muerte del germen en la gleba, de su disociación preparatoria a la resurrección. Por eso los ritos orgiásticos se relacionan con el mito del dios-moribundo de la vegetación. En Frigia, lo mismo que en Fenicia, y en todos los lugares en que se adoptó este mito, el frenesí alcanza todo su paroxismo y se trasforma en orgía en el momento en que la ceremonia mítica evoca la muerte del dios. La orgía le permite

8. Existe indudablemente una relación entre los ritos hierodularios y el hecho de que el templo cananeo suponga esencialmente un espacio sagrado al aire libre (el *lugar alto*, *bama*, de la Biblia).

entonces al hombre traspasar la barrera de la nada; al abolir todas las limitaciones y todas las constricciones, al restablecer una especie de caos biológico, la orgía le impide al hombre desaparecer. La muerte y la vida ya no tienen sentido alguno en la orgía; se ven trascendidas por una dimensión oscura, ininteligible, pero victoriosa. El tiempo agrario no pasa ya por encima de la tierra; se sumerge en las profundidades para volver a continuación a la superficie. La orgía le permite al hombre seguir este camino y le ayuda a construirlo, sin aplastarlo. Es la respiración de unos hombres para quienes la vida no es solamente una subida, sino también una bajada; no solamente una luz, sino también una tiniebla. El tiempo ritual agrario, en definitiva, tiene su significado más auténtico en el tiempo de la orgía.

No poseemos ningún ritual detallado de una orgía fenicia o cananea, ninguna liturgia sistemática que pueda compararse a los textos babilonios o egipcios. Pero la preponderancia de los elementos agrarios en la mitología de Ras-Shamra, la supervivencia esporádica y a veces organizada de los sacrificios humanos y del libertinaje en Canaán durante los tiempos bíblicos, son otros tantos indicios de la orientación orgiástica de lo que la Biblia designa como la «religión del baal». Es muy probable que las poblaciones cananeo-fenicias hayan intentado, a su manera, realizar la armonía entre el hombre y la naturaleza mediante la ritualización del tiempo. Lo mismo que los mesopotamios y los egipcios, ellas no encontraron en el rito más que una serenidad parcial, ya que el propio rito mantenía la inquietud en la misma medida que la calmaba. La fiesta del año nuevo reproducía periódicamente las luchas preparatorias a la creación; el advenimiento del faraón subrayaba el enfrentamiento entre la vida y la muerte en la existencia humana; el culto agrario cananeo-fenicio intentaba vanamente crear la vida y mantenerla en las regiones subterráneas, a las que no tenía acceso el hombre durante su vida. A pesar de la eficacia del rito que finalmente se había llevado a cabo, eran numerosos e irreductibles los momentos en que el hombre se daba cuenta de que estaba solo frente a la naturaleza, de que no le era dado participar de la vida cósmica de arriba ni de la de abajo, de que no podía integralmente ni morir ni vivir. El tiempo ritual es un tiempo desgarrador; en su fracaso es donde reside su verdadero sentido. «Vivir ritualmente los ritmos cósmicos, escribe Mircea Eliade, significa en primer lugar vivir en medio de tensiones múltiples y contradictorias»[9]. Se podría aplicar esta misma fórmula,

9. M. Eliade, *o. c.*, 340.

sin cambiar absolutamente nada, a las profecías mágicas, adivinatorias, cultuales, orgiásticas, que se basan en el tiempo ritual. Cuando el tiempo profético no es más que un rito, es el mejor testimonio de las contradicciones del hombre, de sus desgarramientos, de sus fracasos.

II. El tiempo cíclico

Desde los orígenes de la reflexión humana hasta sus expresiones más complicadas y más modernas, a través de los esquemas y más tarde de los sistemas religiosos, filosóficos y científicos, se ve dibujarse una interpretación del tiempo que, en contra de la concepción ritualista, empobrece el tiempo en vez de aceptarlo y de enriquecerlo. Al quedar envuelto en el rito, el tiempo gana en significación; se ve multiplicado por una serie de resonancias míticas en las que la vida humana encuentra un crecimiento, doloroso a veces, pero siempre precioso. El tiempo ritual es un tiempo asumido. Pero en la historia del espíritu humano existe una tendencia fundamental a renunciar al tiempo, a estimarlo con desprecio, a hacerlo extraño a sí mismo, intemporal. Esta tendencia es la que se manifiesta en las concepciones *cíclicas* del tiempo.

En el estado actual de nuestros conocimientos, parece ser que la interpretación cíclica del tiempo, en la medida en que era esencialmente religiosa, se presentó por primera vez en el pensamiento hindú. En los demás lugares del antiguo oriente su esencia es más bien cosmológica. Sin embargo, resulta difícil delimitar con precisión ciertos terrenos en el pensamiento antiguo. Entre la ciencia y la religión no existía barrera alguna. La astrología caldea, con sus nociones de ciclos idénticos, incesantemente repetidos, era una representación a la vez religiosa y científica del mundo. Quizás no tenía el significado metafísico pleno que nos presenta la cosmología hindú; por lo menos, lo ignoramos. Pero tenía sus inspiraciones y sus traducciones religiosas; entre las más dignas de atención, como ya hemos dicho y volveremos a recordar, está el simbolismo del *zigurat*. En Egipto, la noción tan importante de supervivencia es la que se relaciona con los ciclos astrales. Los muertos no tienen un lugar de residencia determinada de una vez para siempre; no se encuentran ni en el cielo ni bajo tierra, sino que participan del movimiento cíclico de la naturaleza, viajando con los astros, dando vueltas alrededor de la tierra, unas veces por encima, y otras por debajo de ella. También se trata en este caso de un aspecto eminentemente religioso del tiempo cíclico,

ya que la supervivencia era la preocupación fundamental de la religión egipcia. Finalmente, en todos los demás países de oriente, de una forma más o menos difusa, estaba extendida la noción del gran año de la reanudación cíclica del mundo. Noción que vislumbraron los primeros pensadores griegos, que adoptaron luego los pitagóricos, y que ha determinado la evolución de la filosofía del tiempo en la historia posterior del pensamiento griego.

¿Cuáles son las líneas maestras de esta tendencia tan común en la antigüedad, y que la flilosofía griega ha trasmitido al pensamiento moderno? Su dirección aparece con claridad; se muestra enteramente negativa en relación con el tiempo, contradiciendo sus aspectos esenciales. Es contraria a la movilidad del tiempo, ya que el círculo, cerrado sobre sí mismo, no puede modificarse. Es contraria a la irreversibilidad del tiempo, ya que no hay nada que comience y nada que acabe, ya que todo vuelve a empezar. También se palpa su intención: en la concepción cíclica, el tiempo no se experimenta como una cualidad inherente al mundo en su totalidad, sino que es un accidente particular a la condición humana; la naturaleza, por su parte, está fuera del tiempo: es espacial. Por consiguiente, la antítesis hombre-naturaleza no se expresa en este caso en términos homogéneos; no son dos tiempos los que se enfrentan entre sí, sino un hombre-tiempo con una naturaleza-espacio. La disparidad de los términos explica las modalidades del conflicto.

La dialéctica del tiempo y del espacio sorprende al destino del hombre en cada uno de sus pasos. Cada religión, cada filosofía, cada ética, le da un sentido particular. De la sensación primaria de una oposición entre lo que se mueve y lo inmóvil, se va uno elevando gradualmente a las grandes abstracciones del acontecimiento y del ser, de la dispersión y de la identidad, de lo provisional y de lo eterno. Entre los pueblos primitivos, son probablemente los que tenían una historia intensa, los emigrantes, los conquistadores, quienes tomaron más pronto conciencia de la distribución divergente del espacio y del tiempo. El tiempo, elemento de paso y de tránsito, pertenecía en propiedad al hombre. El espacio, elemento de estabilidad y de permanencia, caracterizaba a la naturaleza. Porque las emigraciones más lejanas, los movimientos más impetuosos de las masas humanas, se veían finalmente detenidos por el espacio. El mundo era siempre más vasto que el hombre. Y los imperios más vivos, los más sólidos y los más poderosos acababan también hundiéndose. El mundo era siempre más estable que el hombre. El espacio que oponía su barrera al tiempo era la naturaleza que superaba al hom-

bre en todos sus ángulos. El hombre no podía concebirse más que inserto en la naturaleza, desbordado y rodeado por ella: el tiempo no era más que un accesorio del espacio.

No podemos seguir aquí la marcha del pensamiento oriental antiguo en su elaboración de un tiempo cíclico. No lo conocemos suficientemente y sólo es posible apreciarlo como una indicación, más bien que como una doctrina. Por el contrario, la filosofía griega presenta en esta ocasión un desarrollo coherente. Influenciada como estaba probablemente por la filosofía oriental, podemos suponer que ha organizado ciertas tendencias que el mismo oriente tenía que conocer. Para los griegos, el mundo es cosmos, universo ordenado e inmutable, espacio. En ese cosmos el tiempo, en su sentido más propio y más válido, carece de realidad. Para los pitagóricos es repetición, identidad; para Platón, «imagen» de la eternidad; para Aristóteles, número del ciclo astral, movimiento circular y uniforme. De aquí resulta que la vida y la existencia, esto es, el *tiempo* del hombre, su unicidad y su historia, no son fuentes de conocimiento. El hombre no puede descubrirse más que a través de la ciencia o de la filosofía, que fueron ambas, al principio, espaciales, geométricas. El hombre puede entrar dentro de sí mismo solamente a partir del espacio. Ese espacio sólo le es parcialmente exterior, ya que el hombre participa en él por el movimiento cíclico, imaginado o real, de su tiempo. Pero no habría nada tan ilusorio para el hombre como apoyarse en el tiempo considerándolo para sí mismo, aferrándolo, sin relación alguna con el espacio, en su soledad humana. Eso sería evaporarse, correr el peligro de hundirse por completo.

Una actitud común a todas las concepciones que se apoyan en la noción de un tiempo cíclico es que ignoran la hitoria. Esta no puede nacer en lo inmutable, en un sistema sin comienzo, sin final, sin modificación alguna dentro de su continuo girar. El *tiempo* del hombre, en el sentido más pleno de la palabra, su unicidad y su historia, no tiene nada que ver con unos hombres cuya vida fuera inmutable. Incluso cuando los acontecimientos obligan a los hombres a tomar conciencia de su mutabilidad y de sus cambios, cuando se desarrolla efectivamente una historia moviente antes de que se reanude un nuevo ciclo, ni esos acontecimientos ni esa historia toman en las conciencias un significado preciso. Se trata de anécdotas que es posible relatar, que distraen y entretienen al espíritu, pero que no interesan al destino humano. Es típico el ejemplo de los griegos. Unas veces ponen a la historia en relación con la investigación filosófica, y otras con la retórica. Hacer historia era para ellos, o bien buscar un hecho en el pasado,

o bien exponerlo literariamente, pero no «crear» la historia [10]. Los griegos tenían ciertamente una historia, pero no basaban nada en ella. Poseer una historia era para ellos conocer unos hechos del pasado y saber que esos hechos podían reproducirse idénticamente en el porvenir; pero no era obrar sobre la estructura del mundo. La inteligencia de un tiempo histórico es inconciliable con la noción del eterno retorno.

Pero al lado de esta característica dominante, la noción de tiempo cíclico encierra otras que tienen graves consecuencias sobre el comportamiento de los hombres.

Una de esas consecuencias es típica del pensamiento hindú. El pensamiento hindú hace sentir el ciclo como un *dolor*. El torbellino de la trasmigración, el *samsâra*, es un camino de miserias y de sufrimientos, trazado irremediablemente por el acto realizado, tanto si es bueno como malo. La salvación no puede consistir más que en la liberación; se trata de atravesar la corriente fatal, de tocar la otra orilla; y éso solamente es posible mediante la aniquilación de los actos.

La otra consecuencia es menos dramática. Hace percibir en el ciclo una fatalidad, no ya dolorosa, pero sí neutra. Una *indiferencia* general caracteriza al movimiento del ciclo. Al encontrarse los hombres, a intervalos más o menos largos, en situaciones idénticas, su comportamiento carece de resonancia metafísica. La doctrina del eterno retorno no tiene ninguna fecundidad religiosa. Entre las divinidades y los hombres no pueden establecerse relaciones de ética, sino únicamente de destino. Grecia ofrece el ejemplo de esta impotencia. En la medida en que los mitos tenían su traducción ritual, los dioses eran considerados como seres que garantizaban la justicia y la retribución. A medida que los mitos se fueron sublimando en filosofía, o bien —como en el caso de Platón— fueron perdiendo sus correspondencias rituales, a pesar de seguir siendo substanciales, los dioses fueron quedándose cada vez más lejanos. Su vigilancia quedó sustituida por su eminencia. La ética carecía ya de fundamento religioso y se convirtió en un aspecto de la política.

Pero la indiferencia ética que llevaba consigo el ciclo entorpecía la creencia en la eficacia política de los actos humanos. A los griegos no les cabía en la cabeza que su propio comportamiento pudiera corregir, enmendar, dirigir la marcha del devenir. Cuando se despreocuparon y dejaron de trabajarla, la hicieron

10. Cf. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1933, 356-357.

efectivamente rígida. El tiempo griego empezó a pudrirse, porque los griegos lo dejaron morir. La profecía griega ha sido infecunda, porque el tiempo cíclico que la informaba la impedía ser activa y la hacía apática.

III. El tiempo místico

Al abolir todas las barreras entre el hombre y Dios, el *tiempo místico* realiza la fusión total de lo divino y de lo humano. Aunque vaya implicado en ciertos rituales y en ciertas filosofías, no se identifica ni con el tiempo ritual, ni con el tiempo cíclico, de los que nunca designa más que un solo momento. Esta observación resulta incluso fundamental: el tiempo místico es la reducción más completa del tiempo. En dicho tiempo místico el tiempo no sólo queda empobrecido, sino rechazado. Se le intenta reducir a la fugitividad del instante. Es el tiempo del éxtasis, del hombre que sale de sí mismo, de su condición y, por consiguiente, del tiempo. Más bien que de tiempo habría que hablar de experiencia, de una experiencia puntual, opuesta a la experiencia desplegada del tiempo.

Los éxtasis antiguos tuvieron que conocer ese momento místico de la fusión con lo divino. El entusiasmo parece haber captado al hombre en ese instante supremo en que, mientras se desarrollaba una liturgia o se sometía el alumno a la disciplina de una contemplación, no formaba más que una sola cosa con la divinidad. Pero no poseemos ninguna descripción sistemática de ese momento culminante. El trance y la contemplación no pasan de ser unos meros signos secundarios de una experiencia que su carácter tan violentamente opuesto a las categorías humanas hace más difícil de trascribir.

El pensamiento hindú ofrece, sin embargo, una descripción completa de esa salida de sí mismo. Como ya hemos visto, el ciclo es para dicho pensamiento una fuente de dolor. Se trata de atravesar el flujo fatal, de tocar la otra orilla, y esto solamente puede lograrse por medio de la anulación de los actos del hombre. La ascesis corresponde a la disminución progresiva de la vida activa, a la eliminación de toda influencia de las acciones anteriores. Resultan impresionantes dos aspectos de esta ascesis por su contradicción con la ritualización del tiempo: en vez de captar el tiempo en una liturgia, se intenta huir de él; en vez de introducir a la propia persona en el acto del rito, se procura abolir toda acción. Los ritos de la ascesis no son activos, sino disciplinares; no

ponen al hombre en relación con el tiempo, sino que, despojándolo de todo, lo acercan a la desnudez de su nada.

Si en oriente cada uno de los misterios encerraba un significado particular y pretendía conducir a sus adeptos a unas finalidades concretas, estaba sin embargo ligado con todos los demás misterios por medio de unas manifestaciones puramente exteriores, pero por eso mismo más sorprendentes que las nociones directrices más profundas. Los misterios tienen de común entre sí la identificación con un culto y la imposición de una disciplina a sus adeptos. Cultos orgiásticos de Cibeles, de Adonis, de Ishtar, de Tammuz, de Dionisos, en Tracia, en Fenicia, en Mesopotamia y, más tarde, en Grecia. Cultos sacrificiales y poderosamente simbólicos de Osiris en Egipto, y de Mitra en Persia. Comuniones cultuales, fervientes y ocultas, en Eleusis, en la Grecia pitagórica, en las regiones de influencia gnóstica. Finalmente, culto del sacramento cristiano. El rito cultual se define, en la mística, algo así como la palanca del misterio, la llave del pasadizo secreto. En los cultos más antiguos se da la forma más grosera de una exigencia material e incluso biológica: el hombre se entrega por completo al rito hartándose de brevajes sagrados, de sangre, ofreciendo su virilidad y su persona a la posesión de lo divino. La gnosis trasforma el rito en una alquimia secreta y en una aritmética arcana. El cristianismo lo trasfigura por medio de la gracia y de la fe. Pero la gracia y la fe resultan tan rígidamente indispensables para el misterio como el sacramento mismo. Con el rito va asociada la disciplina, que también es muy variable. En los cultos antiguos nos encontramos con una disciplina de enriquecimiento, de desbordamiento, de explosión de la personalidad: el delirio y el frenesí son en estos casos el mejor vehículo del entusiasmo. Cuanto más real es el éxtasis, más posibilidades tiene de trasportar al hombre fuera de sí; cuanto más lo enajena la embriaguez y la danza, más eficaz parece. En Grecia y en la gnosis, así como en Persia gracias a la asociación del mazdeísmo con el culto de Mitra, se advierte una tensión hacia el esfuerzo interior, hacia una disminución de la vitalidad biológica en favor de la exaltación de las fuerzas intelectuales. La ascesis cristiana, inseparable de la mística cristiana, se desarrolla en la edad media en un sentido absolutamente fiel al misterio de la cruz, con el que está relacionada, si no ritualmente, al menos disciplinarmente. La unión mística, cima de todos los esfuerzos ascéticos, no puede llevarse a cabo más que a costa de un desarraigo de sí mismo, como paso preparatorio para la plenitud de la personalidad. Solamente el paso a través de la muerte permite participar del misterio de la cruz.

Un hecho importante es que, al contrario de lo que sucede en la mística hindú, el cristianismo no hace del anonadamiento el final de la experiencia mística. Ese anonadamiento no es más que una etapa, y la experiencia mística cristiana, en este sentido, se presenta como la experiencia de un tipo verdadero. Se palpa en la mística cristiana el sentimiento de un despliegue, de una jerarquía, de un progreso, característicos de un devenir temporal. La unión mística con Dios, que sigue siendo el fin último de la experiencia, no puede lograrse sin el recorrido de unas largas etapas, sin una peregrinación, que va desde la conversión a la purificación, y de la iluminación a la fusión. Ese tiempo se ve, en un determinado momento, interrumpido bruscamente. Se lleva a cabo un estancamiento, una languidez, un dolor, una crucifixión: es el momento de la noche oscura, de la muerte. Por consiguiente, un período de la nada, cuya asunción parece indispensable para el encuentro con el Amor total [11]. Esta irrupción de la nada corresponde evidentemente, en la mística cristiana, a la aceptación del misterio de la cruz. Pero es característica en todas y cada una de las experiencias místicas del tiempo. La profecía mística parece estar dominada por esta noción de un corte. Aparte del hecho, ya bastante significativo de suyo, de que su visión es puntual, centrada en un fuego intenso, manifiesta además, incluso cuando se va desplegando poco a poco y abraza un largo período, la experiencia de una interrupción, de una suspensión. El profeta místico tiende a ser aquel hombre del que habla Taulero [12] y que se mantiene delante del Ser *kennelos*, *minnelos*, *werklos*, *geistlos*, despojado de todo conocimiento, de todo amor, de todas las obras, de su mismo espíritu.

11. San Juan de la Cruz ha construido sobre este tema todo su libro de la *Noche oscura*.
12. F. Vetter, *Die Predigten Taulers* III, Berlin 1910, 70.

II

Los marcos hebreos de la profecía

4

EL DIÁLOGO BÍBLICO ENTRE LO DIVINO Y LO HUMANO

I. El espíritu: «*RUAH*»

En toda revelación profética tiene lugar un encuentro entre lo humano y lo sobrehumano, entre lo natural y lo sobrenatural. El hombre hebreo tenía también conciencia de estar, ante lo divino, frente a una alteridad. Pero este sentimiento lo explicaba él de una manera singular: en ese encuentro no veía un enfrentamiento repetido de una forma accidental en determinados momentos, sino una disposición substancial, inherente a la postura ocupada por el hombre en el mundo. Los hebreos no experimentaron el encuentro con lo divino como una ruptura, sino como un cumplimiento de su condición. La revelación, en todo lo que implica de manifestación espontánea de lo divino en el seno de lo humano, les parecía una cosa natural, casi necesaria, ya que respondía a ciertas direcciones de su pensamiento y a ciertas implicaciones de su experiencia. Sin embargo, aunque no se sentían extrañados ante Dios, la verdad es que se sentían sorprendidos. La dialéctica de lo divino y de lo humano encerraba también para ellos un misterio.

Hay un término en la Biblia que designa y que recubre este misterio. Es el de *ruah*, que los griegos han traducido por *pneuma* y los idiomas latinos por *espíritu*. Las personalidades bíblicas más destacadas, las que dominan sobre los demás, bien sea por su inteligencia, o bien por su fuerza, son todas ellas *inspiradas*. Su energía proviene de la *ruah* que Dios ha depositado o exaltado en ellos. Las investiduras militares o políticas se deben a la *ruah:* Josué, los Jueces, Saúl, David, están *llenos de ruah* [1]. Los iniciados

1. Josué (Dt 34, 9); los jueces (Jue 3, 10; 6, 34; 11, 29; 13, 25 y *passim);* Saúl (1 Sam 10, 6.10; 16, 14); David (1 Sam 16, 13; 2 Sam 2, 32).

en los secretos de la sabiduría o de la industria, como José o Bezalel, sacan sus virtudes de la *ruah* [2]. La revelación profética es revelación de la *ruah:* el profeta es un *ich ha-ruah*, un *hombre del espíritu* [3]. La *ruah* es unas veces una gracia permanente y el profeta hace de ella un uso regular y casi inconsciente [4]; otras veces explota de repente y queda limitada a la experiencia de un instante deslumbrador [5]. Es trasmisible: los ancianos la reciben de Moisés, lo mismo que Josué; Eliseo la recibe de Elías, duplicada en relación con la que poseía su maestro [6]. Son dignas de especial atención ciertas escenas por la variedad y la intensidad que prestan a la *ruah* profética. La revelación fantástica que Dios le concede a Ezequiel es, desde el principio hasta el fin, un efecto de la *ruah*. Es una *ruah* que viene del norte y que, como un fluido poderoso, anima al carro celestial y a sus servidores cósmicos [7]. Luego la *ruah* penetra en el profeta, lo arrastra consigo y lo conduce al lado de los desterrados [8]. Más tarde, es de nuevo la *ruah* la que provoca en el profeta la extraña sensación de encontrarse de nuevo en Jerusalén, en el recinto del templo [9]. Finalmente, es la *ruah* la que deposita al profeta en la llanura de cadáveres y los hace revivir, surgiendo a su llamada de las cuatro direcciones de la *ruah* [10]. Del mismo modo, el retoño de Jesé, contemplado por Isaías, es el receptáculo de siete *ruahs:* la sabiduría, la inteligencia, la intuición, la fuerza, el conocimiento y el temor moran en él, como emanaciones de la *ruah* divina [11]. En fin, Joel sabe que algún día la *ruah* se derramará sobre jóvenes y muchachas, ancianos y adolescentes, esclavos y esclavas: la comunidad humana será una sociedad profética, ya que será *pneumática* [12].

Sabido es el destino excepcional de esta teoría de la *ruah*. Poco a poco se va elaborando el sistema de la *ruah haqqodeš*, del *espíritu santo*, que el judaísmo rabínico y el cristianismo irán introduciendo cada uno de ellos en su economía sagrada. Pero la noción fundamental *judía* de la inspiración por medio de la *ruah* es ya una noción *hebrea*. La lectura de las partes preexílicas

2. José (Gén 41, 28); Bezalel (Ex 31, 3 y *passim*).
3. Os 9, 7.
4. 1 Sam 16, 13.
5. Casos típicos: Sansón (Jc 13, 25); Amasay (1 Crón 12, 19).
6. Núm 11, 25; 2 Re 2, 9.
7. Ez 1.
8. Ez 3, 14.
9. Ez 11. 1.
10. Ez 37.
11. Is 11, 1-2.
12. Jo 3, 1-2.

de la Biblia demuestra que esta idea se basa en una concepción original y ya antigua de las relaciones entre Dios y el hombre.

I

En su estructura más íntima, la *ruah* es múltiple e incluso contradictoria.

En su cima, la *ruah* es el *espíritu* en toda su grandeza, su majestad, su solemnidad y también su unicidad. Es, ya en la misma Biblia, aunque muy raramente, *ruah qodeš* [13], el *espíritu de santidad*, y más frecuentemente, el *espíritu de Dios*. Este término adquiere especial solemnidad cuando se coloca en labios de Dios: *ruhí, mi espíritu*. En esta pequeña palabra concentra el pensamiento bíblico todo el significado soberano, y sin embargo condescendiente, de Dios en relación con el mundo y con los hombres. El espíritu de Dios es un principio superior de actividad, de creación, en el mundo. Dios envía su espíritu, lo hace cernerse, se lo concede a unos y se lo retira a otros. El espíritu, en este sentido, no es un atributo de Dios, sino un principio absoluto de revelación. En varios textos bíblicos, la *ruah* de Dios es la plenitud del universo, la presencia íntima de Dios en su creación.

Tal es concretamente el caso de las visiones de Ezequiel que hemos señalado hace poco. La *ruah* es el elemento de la vida sobrenatural. Impregna al mundo como un fluido; el carro celestial es conducido por ella, avanzando majestuosamente en su carrera. Se establecen ciertas correspondencias entre los elementos del carro: la *ruah* de los seres animados penetra en las ruedas y las hace moverse; el profeta se sumerge en esta atmósfera de *ruah*. ¿Qué hay de extraño en que también a él lo arrastre ese movimiento de la *ruah?* Lo mismo que el carro, el profeta se ve arrastrado por la *ruah*. Una sola y misma *ruah* provoca, mediante el correr de su fluencia, el movimiento misterioso del mundo y la visión profética del hombre.

Esto mismo se describe también en el capítulo 37 de Ezequiel. La *ruah* se extiende por doquier, acurrucada por los cuatro rincones del mundo. A la llamada del profeta, empieza a desplegarse, llena el cosmos e invade de pasada a los esqueletos tendidos por el campo, devolviéndoles la vida. También en este caso, la *ruah* es un fluido vital; sin ella, el mundo está inerte, muerto.

13. Is 63, 11; Sal 51, 13.

En los primeros versículos del Génesis [14] aparece un matiz importante. La *ruah* divina se describe una vez más como un fluido; el mismo verbo resulta muy expresivo: la *ruah se cierne* sobre las aguas, extiende sus alas, lo mismo que un ave. Pero esa *ruah* original, separada del caos y velando sobre él, no es solamente fluido vital, sino también fuente de vida. Es la revelación primera de Dios al mundo, el primer reflejo que tuvo el mundo de Dios. Es algo así como el anuncio, el germen, de las revelaciones futuras. Un mundo que, en su nacimiento, se vio acariciado por las alas de la *ruah* divina conserva todavía algo de aquel contacto. Al haber despertado al mundo, la *ruah* seguirá estando en su vida.

Pero la *ruah* no siempre es en la Biblia ese principio de plenitud objetivo. A veces la *ruah* es una cualidad sujetiva de Dios, un atributo de su carácter. Se habla del *espíritu* de Dios como se habla de su *alma*, —*nefeš*—, o de su *corazón* —*leb*—. El espíritu no es entonces más que un fragmento de la persona divina, su intención, la dirección de su voluntad, o incluso su misma voluntad [15]. Esta acepción no distingue ya a la *ruah* de Dios de la *ruah* del hombre: es una perspectiva antropomórfica. Porque el hombre posee igualmente una *ruah*, sede de sus emociones y de sus pasiones. La *ruah* del hombre es exaltada, alegre, triste, afligida, preocupada, cansada [16], y la *ruah* de Dios conoce también esos altibajos, esos impulsos y esos arrepentimientos [17]. Se trata de un aspecto psíquico de la *ruah*, diferente de su aspecto metafísico o cósmico.

Pero hay que descender más todavía. La *ruah* del hombre no es solamente la sede de las pasiones, sino también de las contradicciones. Es el lugar de lo anormal, de lo morboso. El hombre posee a veces, en la Biblia, una *ruah raa*, un *espíritu malo*. Y éste no es una simple cualidad de la persona humana, sino un principio objetivo, instalado en el hombre durante un tiempo y con una intensidad más o menos importantes. Pues bien, esta *ruah raa* se deriva de Dios, muchas veces explícitamente, y siempre implícitamente. La *ruah raa* es la *ruah de Dios*, que viene a alojarse temporalmente en un individuo o en una colectividad [18]. Pero aquí la

14. Gén 1, 1-2.
15. Ejemplos de esta acepción de la *ruah* en Maimónides, *Moré Nebukim* (Guía de los extraviados) I, 40.
16. Gén 45, 27; Jos 5, 1; 2, 11; 1 Re 10, 5; Is 54, 6; Sal 51, 19; 1 Sam 1, 15.
17. Gén 6, 3.
18. Saúl: 1 Sam 16, 14 y *passim*. Los siquemitas: Jc 9, 23.

ruah de Dios, en vez de venir a expansionar su personalidad, viene más bien a consumirla; Saúl queda finalmente destruido por ella. Entre los habitantes de Siquem hace explotar la discordia. A veces recibe nuevos matices. De mala que es en principio se convierte en *mentira* [19] en la boca de los profetas, en *letargo* e *impureza* en el corazón del pueblo [20]. Este último término es significativo. La impureza, como antítesis de la pureza [21], es una manifestación de la *ruah* de Dios. Ya no se trata de un antropomorfismo, como en el caso anterior. En esta captación del hombre por una *ruah* exterior que le ataca para consumirlo y corroerlo se da una nota de demonismo. La paradoja es completa. En el plano de la revelación, la *ruah* de Dios concentra dentro de sí el poder espiritual en todos sus niveles, desde la espiritualidad abstracta y suprema hasta la emanación mágica, desde la pureza hasta la impureza, desde Dios hasta Satanás.

El misterio de la *ruah* que experimentan los hebreos es ese misterio que recibe todos los niveles de significado que hemos visto. Esa condensación, esa concentración de todo lo inexplicable y de todo lo inaccesible en una única noción, la *ruah de Dios*, es lo que significa precisamente la *ruah* hebrea. La pertenencia del mundo a un solo Dios reducía a ese Dios al mundo en toda su diversidad. El diálogo entre Dios y Satanás no es, en la perspectiva de la *ruah*, más que un monólogo en Dios.

La fenomenología del profetismo bíblico tiene que tener en cuenta este hecho. La *ruah* de los profetas no es distinta de la *ruah* del mundo o de la *ruah* de los hombres profanos, o mejor dicho, no tiene ningún fundamento más que en ellas. El espíritu que más tarde se llamará santo era en la época bíblica el espíritu sin más. La inspiración no sacaba al hombre de su situación. Por el contrario, era su misma situación, y ella exclusivamente, lo que le permitía al hombre acercarse a la inspiración, a la *ruah*. Esa situación era para el hombre, de antemano, poseer él mismo una *ruah*, o lo que es lo mismo, *vivir*.

19. 1 Re 22, 21-23.
20. Letargo (Is 29, 10); impureza (Zac 13, 2).
21. Y no de la santidad: cf. *infra*, 138.

II

La *ruah* es una imagen de la vida. Es suficiente la etimología para explicar que sea esta noción la que ha sido escogida para dar a comprender la vida en toda su complejidad y densidad. La *ruah* es el viento, el aire, cuya ausencia, ligeramente prolongada, expone a la asfixia, a la pérdida de la vida. Es posible soportar por largo tiempo el hambre, la sed, pero la asfixia produce rápidamente la muerte. En el desierto, donde el mundo se despoja de toda substancia concreta, donde no le queda al hombre más que el cielo inasequible por encima de él y la arena inútil a sus pies, hay todavía algo que mantiene y prolonga la vida: entre el polvo y el cielo está todavía el aire, el viento, la *ruah*.

Es igualmente el aire, la respiración, el aliento, en el cuerpo del hombre. Mientras funciona esa *ruah* fisiológica, mientras todavía se da la inspiración y la expiración, el hombre vive con toda evidencia. La cesación del aliento, la desaparición de la *ruah*, demuestra que la muerte es inminente o se ha consumado ya. Tanto fuera, como dentro del hombre, la *ruah* es, en el propio hombre, el signo de la vida.

Pero el pensamiento bíblico ha sacado un partido excepcional de esta evidencia etimológica. Del símbolo de la vida ha hecho un símbolo de lo imperecedero. Ha reemplazado la perspectiva animista por la perspectiva de la participación. En efecto, el soplo humano, en la medida en que supone la existencia biológica, recibe el nombre de *nešama* o *nefeš*. La *ruah* designa en el hombre aquella parte de su ser que permanece abierta a otra *ruah*, su parte permeable, aquella en la que permite significar otra cosa distinta de él mismo para participar en algo de otro. La *nefeš* o la *nešama* solamente pueden *unirse* o *apegarse* a otra *nefeš* o a otra *nešama* [22]. Pero entre una *ruah* y la otra puede darse una comunicación íntima, una interpenetración. La dimensión de la *ruah* desborda a la de los seres físicos; no los capta en su localización, ni en su individualización, sino en su comunión. Al poseer la *ruah*, el hombre no adquiere *una* vida, sino *la* vida. La *ruah* es un *espíritu de vida, ruah hayyim* [23]. Apenas este espíritu se encuentra con otra vida, aunque sólo sea rozando, comulga con ella. Tal es el secreto

22. Siquen y Dina (Gén 34, 3); Jacob y José (Gén 44, 30); David y Jonatán (1 Sam 18, 1).

23. Cf. O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, 460.

del encuentro entre Dios y el hombre. Puesto que Dios, en la Biblia, es *viviente*, el espíritu de vida que hay en el hombre participa del espíritu de Dios.

Los textos de Ezequiel y del Génesis, que hemos citado hace poco, demuestran que se da una relación entre la *ruah* del mundo y la *ruah* del hombre. La saturación del mundo en *ruah* explica que los hombres tengan su parte en esta *ruah*. En cuanto a la *ruah* del mundo, prolonga la *ruah* divina que se cernía sobre la tierra, cuando ésta era todavía caos. El hombre, fragmento del mundo, participa por consiguiente de la *ruah* divina. No faltan los textos bíblicos que explican cómo la vida del hombre depende de la *ruah* divina; el hombre no vive más que cuando se ve alcanzado y atravesado por la *ruah;* muere cuando ésta lo abandona. Dios envía la *ruah* para que se propague como una ola y vaya captando a los seres; al recoger la *ruah*, Dios deja desnudos a los seres y los devuelve a la muerte:

> Si él (Dios) retirara a sí su soplo,
> si recogiera hacia sí su espíritu *(ruah)*,
> a una expiraría toda carne,
> el hombre al polvo volvería... (Job 34, 14-15)
> Les retiras su soplo *(ruah)* y expiran
> y a su polvo retornan.
> Envías tu soplo y son creados
> y renuevas la faz de la tierra... (Sal 104, 29-30).
> Mientras siga en mí todo mi espíritu
> y el aliento *(ruah)* de Dios en mis narices...,
> hasta mi último suspiro... (Job 27, 3-5).

El salmo 104 es interesante porque confunde la *ruah* de Dios con la del hombre. Se trata de una confusión muy significativa. La *ruah* es una participación, una dimensión de encuentro entre Dios y el hombre.

Claude Tresmontant ha señalado todo lo que hay de sistemático en semejante concepción [24]. La antropología bíblica se añade en este caso a la cosmología para completar la teoría de la *ruah:*

> El espíritu del hombre, su *ruah*, es lo que es capaz en él de este encuentro con la *ruah* de Dios, es esa parte del hombre gracias a la cual la inhabitación del espíritu de Dios no es una intrusión extraña, sino que está preparada, es deseada como una embajada en país extranjero...

24. Cl. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid 1962. Para toda esta cuestión de la *ruah*, véase igualmente: P. Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum*, Tübingen 1910.

> La oposición que introduce la tradición bíblica entre la «carne» y el «espíritu» es una oposición entre dos *órdenes.*
> La carne *(basar)*, ya lo hemos visto, es el hombre con su índice de fragilidad que tiende al polvo *(afar)* de que está hecho.
> El espíritu *(ruah)* es el orden propiamente sobrenatural del que participa...
> En hebreo la carne es sinónimo del alma. «Toda carne» o «toda alma» significan: el hombre, la humanidad.
> La oposición entre el espíritu y la carne no es una dualidad en el interior de una naturaleza, como lo es el dualismo sustancial del alma y el cuerpo, sino la oposición entre el orden de la naturaleza y el orden sobrenatural [25].

Algunos versículos muy expresivos reducen la oposición entre lo divino y lo humano a una oposición entre el espíritu-*ruah* y la carne-*basar:*

> No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne (Gén 6, 3).
> En cuanto a Egipto, es humano, no divino,
> y sus caballos, carne, y no espíritu (Is 31, 3).

Por tanto, siguiendo las conclusiones de Tresmontant, con la *ruah* la antropología bíblica abre una nueva dimensión, que le es específica: la dimensión sobrenatural, que es propia de la revelación bíblica. La teoría de la *ruah* convierte a todos los hombres en profetas virtuales. Aquella súplica de Moisés: «*¡Quién me diera que todo el pueblo de Yahvé profetizara porque Yahvé le daba su espíritu!*» (Núm 11, 29) no es un deseo ingenuo. Está de acuerdo con la economía de lo divino y lo humano en la Biblia. El pensamiento hebreo no concebía al hombre más que en participación con Dios, y ésto es lo que le da a toda la Biblia su estructura dialogal. Pero esta participación tan general, y a veces tan vaga, se presenta también en la Biblia bajo una forma muy concreta que llamamos profecía, en el sentido más limitado, más parco y más denso a la vez, de la palabra. ¿A qué se debe la singularidad de esta participación profética? ¿De qué suplemento se ve revestido el hombre bíblico, dotado ya de *ruah* y por consiguiente «profeta», cuando goza de la *ruah* del *nabí?* Creemos que el hombre bíblico se convierte en profeta, que la virtualidad del hombre bíblico se hace realidad, cuando en vez de encontrarse con el Espíritu, el hombre se hace realidad, cuando en vez de encontrarse con el Espíritu, el hombre se encuentra con Dios: por consiguiente, no con un principio, sino con una persona; no con una esencia, sino con un Ser *viviente* y un Ser *patético.*

25. Cf. Tresmontant, *o. c.*, 155-158.

III

Es menester darle a la noción del *Dios vivo* su sentido auténtico, esto es, su sentido plenario. La vida de Dios, en su acepción bíblica, no tiene que ser moralizada ni racionalizada. Lleva consigo las nociones de santidad de Dios, de su carácter devorador, de su ira y de su celo, lo mismo que de su amor. La vida de Dios es, en su esencia, irreductible a lo racional; se revela en la categoría del misterio. La *ruah* del Dios vivo es *numinosa;* un análisis por el estilo del que ha llevado a cabo Rudolf Otto logra perfectamente poner en evidencia su carácter a la vez terrible y majestuoso [26]. La vida de Dios es el misterio. Se experimenta como exterior al hombre, dominadora, totalmente distinta. Inspira un terror sagrado, repulsivo y fascinante a la vez. Eso es precisamente la *ruah:* viene de fuera, *in-spira* en el sentido literal de la preposición. Los verbos que indican la inspiración denotan que cierta cosa exterior se ha escogido una morada: la *ruah reviste* a Gedeón, a Amasay, a Zacarías [27], *salta* sobre Sansón, sobre Saúl, Sobre David [28], *cae* sobre Ezequiel [29]. Al ser exterior al hombre, la *ruah* es igualmente superior a él. La soberanía de la *ruah* es atestiguada por la preposición *al*, que introduce el complemento de los verbos *salah (saltar)* y *naphal (caer)*. No se trata en hebreo, propiamente hablando, de una inspiración. El espíritu de un lugar que domina al hombre, para agazaparse dentro de él. *La ruah* es aterradora por su propia libertad; aparece y desaparece a gusto de Dios. Es la alteridad, y el hombre sorprendido por ella es consciente ante todo y sobre todo de una cosa: que se ha convertido en *otro* distinto. Pero su alteridad no distingue al hombre inspirado ni por su relación con los hombres ni por su relación con la existencia. Su alteridad consiste en no estar ya solo. No es singularizándose como el hombre bíblico se convertía en profeta, sino comulgando con los demás. Era *nabí* por la conciencia de participar en otra realidad distinta de su propia vida, la vida de Dios.

La *ruah* de Dios es igualmente *patética.* Es una verdad que ningún idealismo y ningún espiritualismo son capaces de atenuar, y mucho menos de borrar. El que un solo y mismo término, *ruah*,

26. R. Otto, *Le sacré*, Paris 1929, 111 s. Cf. R. Otto, *Aufsätze, das Numinose betreffend*, München 1932.
27. Jue 6, 34; 1 Crón 12, 19; 2 Crón 24, 20.
28. Jue 14, 6.19; 15, 14; 1 Sam 10, 6.10; 16, 14; 18, 10.
29. Ez 11, 5.

designe en la Biblia la dimensión espiritual más elevada, más pura, pero también la *vis* psíquica en sus últimas contradicciones, es algo que sólo es posible en una concepción patética del Espíritu. Los griegos no han podido elaborar esta noción. Sus filósofos consideraban que los movimientos, y consiguientemente las emociones, eran inconciliables con la divinidad. Y el pueblo griego tenía únicamente la experiencia de divinidades egoístas: sus pasiones no les concernían más que a ellos mismos, y no explotaban ante los hombres más que cuando éstos se empeñaban en importunar a los dioses. Los hebreos, por el contrario, veían en la historia y en sus movimientos una manifestación de su Dios; las emociones de Dios eran los resortes de esa historia, en la que los hombres eran irremediablemente actores. La emoción de Dios penetraba en la condición misma del hombre; por eso podría decirse que la descripción bíblica de Dios es antropopática. Esto significa que Dios se le presentaba al hombre bíblico en la polaridad de su *pathos*, en su amor y en su cólera, en su rigor y en su perdón. La *ruah* de Dios se juzga a sí misma: se arrepiente. Ese arrepentimiento de Dios bastaría para demostrar que el Dios bíblico no está ligado a un principio abstracto y general. No es el dios de los princpios universales, sino el Dios de lo Unico, del momento histórico. La *ruah* no es la estabilidad espiritual, sino emoción vital.

Las escuelas de crítica histórica creen en una evolución depurativa de la noción de Dios entre los hebreos. La *ruah* demoníaca se habría ido viendo poco a poco reemplazada por la *ruah* espiritual. La soberanía del terror y de la justicia habría ido cediendo progresivamente su lugar al reino de la ética y del amor. En esta concepción no queda sitio para un solo profetismo bíblico; se necesitan dos. El primero correspondería a las representaciones primitivas de la *ruah;* se trataría de una aproximación mágica y animista a la divinidad. El segundo, el más grande, radicalmente distinto del otro, se confundiría con la elaboración del monoteísmo ético. En realidad, el profetismo bíblico presenta una impresionante continuidad. Ha estado incesantemente frente a un Dios a la vez terrible y manso, cuya *ruah* vibraba entre el castigo y el perdón. El profetismo bíblico no ha tenido como finalidad la decantación de la noción de Dios, sino que ha tenido como causa el conocimiento del *pathos* de Dios. Y este conocimiento tan precioso, reservado únicamente a los profetas, éstos no tenían ni el derecho ni la facultad de modificarlo en ninguno de sus puntos esenciales. Lo único que hacían era simplemente participar de él. Y eso era lo fundamental.

Todo esto ha quedado vivamente dilucidado por Abraham Heschel [30]. Su explicación de la profecía bíblica se basa en el análisis del *pathos* de Dios, que él considera como la categoría fundamental de la teología profética. En la experiencia profética, Dios no es objeto, sino sujeto. Captar a Dios es verse captado por él; ver a Dios es ser visto por él. El *pathos* divino es la atención que Dios le concede al mundo, el interés que demuestra por él. Lo que es primitivo en el *pathos* es el movimiento hacia el hombre, eso que Heschel designa con la palabra «antropotropismo». El profeta participa de ese movimiento, conoce el *pathos* actual de Dios, está en *simpatía* con Dios. La religión profética es una religión de la simpatía, y Heschel demuestra las incidencias de esa noción en la política, la ética, la teología, pero sobre todo en la psicología de los profetas bíblicos.

La primera incidencia, en la que nos detendremos preferentemente en este capítulo, señala la autonomía del profeta bíblico en relación con los demás profetas de la antigüedad o de los tiempos modernos. Estos mantienen cierta relación bien sea con la magia, bien con el éxtasis. El *nabí* bíblico encuentra su inspiración en otra parte. La *ruah* no lo acerca a las regiones oscuras del demonismo o a los terrenos deslumbradores de la mística más que para alejarlo a continuación de allí. Las afinidades de la *ruah* con el animismo y con el éxtasis no son indicativas, sino limitativas; sirven para trazar la frontera entre los campos en que la experiencia del *nabí* parece análoga a la de los demás profetas, y aquellos otros en que el *nabí* puede disponer de una experiencia absolutamente propia.

La revelación del Dios vivo y patético en la *ruah* no establece ninguna *relación* entre Dios y el hombre; lo que hace es crear, entre ellos, un *conocimiento*.

Toda magia implica una relación, un automatismo de contacto entre lo divino y lo humano. Todo éxtasis exige igualmente una relación entre Dios y el hombre: una maduración psicológica, un caminar del alma. El adivino o el místico buscan a Dios y disponen de ciertos medios para llegar a descubrirlo. En el universo bíblico, por el contrario, es Dios el que busca al hombre. Heschel ha puesto de relieve el hecho de que la Biblia es mucho menos una teología para el hombre que una antropología para

30. A. Heschel, *Die Prophetie*, Cracovia 1935. Ciertos elementos más elaborados de esta misma tesis tan importante pueden verse en las obras filosóficas del mismo autor: *Man is not alone*, New York 1950 y *The prophets*, New York 1962.

Dios [31]. Se da en la revelación bíblica una inicialidad de Dios, un primer paso por parte de Dios, un envolvimiento del hombre que se ve arropado por Dios. La llamada divina precede a la espera humana. Quedan por eso mismo derribadas todas aquellas teorías mágicas o psíquicas para explicar la revelación profética. No existe un «conductor» de corriente espiritual que vaya del hombre a Dios; no existen líneas directrices ni centros de fuerzas psicológicas, intelectuales o instintivas, capaces de espolear la conciencia del profeta hacia la revelación, de llevarlo a ella con mayor rapidez o seguridad.

Resulta difícil encontrar un término adecuado para designar la situación del profeta en el momento en que lo llama Dios; no valen los términos de vacío, ni de desnudez, ni de pasividad. Porque pronto veremos cómo el profeta se encuentra con Dios en la plenitud. Pero puede hablarse de llamada, de primera invitación por parte de Dios, de captación, de envolvimiento en su corriente. Dios se presenta allí, súbitamente, antes de que el hombre pueda esperarlo, aguardarlo, solicitar su venida o provocarla.

El análisis de esta falta de provocación por parte del profeta permite señalar unas cuantas diferencias primordiales entre el profeta bíblico y los demás profetas del mundo antiguo o de los místicos de las épocas modernas.

En primer lugar, no existe una relación *mágica* entre Dios y el profeta. Dios no se siente obligado por el *nabí*. Las técnicas de la magia material no le afectan en lo más mínimo. El profeta bíblico no es capaz, como el augur o el harúspice, de descifrar el mensaje de Dios por medio de la disposición de las vísceras del animal sacrificado, o el vuelo de las aves, u otros «signos» de la naturaleza. Todavía es mucho más incapaz de suscitar la presencia de Dios, actuando sobre los elementos ocultos que encadenan a Dios a la naturaleza. La Biblia sabe perfectamente que Dios, que lo puede todo, *puede* también dejarse provocar por esas prácticas mágicas; por eso nos cuenta que Dios consintió en ceder de este modo a las prácticas adivinatorias de Balaam [32]. Pero Balaam no es un profeta bíblico; es un falso profeta por múltiples, razones, y una de ellas es precisamente que tiene éxito con su magia como para subrayar mejor que el no recurrir a las prácticas mágicas es una de las señales auténticas del verdadero profeta de la Biblia.

31. A. Heschel, *Man is alone*, 125 s.
32. Núm 23, 4.16.

También puede intervenir la magia espiritual entre Dios y el profeta. Nada absolutamente, ni una súplica, ni una solicitación, puede obligar a Dios a revelarse. Muchas veces, cuando se presenta un caso de mucha urgencia, el profeta llama a Dios, por la misma razón que a cualquier otra creatura. Pero, como en el caso de cualquier otra creatura, se expone al fracaso de su llamada. Y Dios no siempre le responde, le opone su silencio [33]. Ni una larga intimidad anterior ni una devoción excepcional aseguran con certeza el diálogo entre Dios y el profeta. La tradición profética está sembrada de cortes y de vacíos: la palabra de Dios es rara en determinadas épocas, y el profeta no la puede forzar. El silencio de Dios —no ya su misterio, sino su silencio, que puede analizar la teología dogmática como cualquier otro atributo de Dios— es también una señal de autenticidad para el profeta que lo ha experimentado.

La aparición inesperada y repentina de Dios en la vida espiritual del profeta constituye también una diferencia esencial entre el *nabí* y el *místico*.

El profeta asume el encuentro de Dios en el vacío. Entre él y el momento del encuentro no hay absolutamente nada, o al menos nada que sea decisivo, preparatorio, causativo, ni siquiera ese recogimiento tan puro, que la Biblia conoce perfectamente, que descubre con elogio entre las almas piadosas y que designa como *búsqueda de Dios*. Por el contrario, entre el místico y el encuentro se da toda una larga y minuciosa preparación espiritual, un *camino*, una *peregrinación*, en donde la gracia se va conquistando solamente por etapas, que van de la conversión a la purificación, de la ascesis a la iluminación, pasando a través de la noche oscura, hasta llegar finalmente a la unión en el encuentro. Bajo mil diversas formas, la experiencia mística sigue siendo siempre la misma: se trata de una ascensión, y el verdadero encuentro con Dios, ese encuentro en que todo se convierte en intercambio y en reciprocidad, sólo se lleva a cabo en la cima de la escalada [34]. Bajo mil formas diversas igualmente, la experiencia profética se revela, por el contrario, como un *shoc* inesperado. Es como una tormenta que estalla en pleno cielo del estío y que sorprende a un hombre al descampado.

Es verdad que este fenómeno no es absoluto en la Biblia. A veces aparecen también en la profecía bíblica ciertas técnicas

33. Jer 42, 6.7; cf. 1 Sam 28, 6.
34. Cf. *supra*, 74. Cf. J.-M. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, Paris 1925.

mágicas, ciertas situaciones de trance, ciertos elementos de éxtasis. Pero este restablecimiento de la *relación* entre lo divino y lo humano coincide con las épocas de la historia bíblica en que la conciencia de verse envuelto por Dios cedía a la sensación de estar atado a él. Las formas extáticas de la profecía bíblica son contemporáneas de sus formas cultuales [35]. Pues bien, el culto no es de suyo un conocimiento, sino una *religión*. En la medida en que el profetismo se ha identificado con la religión, ha ido desarrollando en su interior los elementos de vinculación, de relación con lo divino. En las apariciones autónomas de la profecía, la *relación* era accesoria y, por consiguiente, inútil; era sustituida entonces por el *conocimiento*.

IV

Pero entonces, ¿qué es este *conocimiento*, despojado de toda relación mágica o psíquica? Según Heschel, es el postulado supremo de la simpatía [36]. Podríamos decir incluso que es la simpatía misma. Efectivamente, si buscamos en el lenguaje bíblico la palabra hebrea que corresponda a la simpatía, nos encontraremos precisamente con la palabra *dea*, *conocimiento* de Dios [37]; esta palabra se encuentra majestuosamente asociada con la *ruah* en las profecías mesiánicas de Isaías. Cuando se realicen los tiempos en que la *ruah* de todos los hombres partícipe, en su intimidad, de la *ruah* de Dios, cuando la «inspiración» no sea ya un accidente profético de la condición humana, sino su misma esencia, cuando los hombres todos sean finalmente «profetas», entonces es cuando la tierra se verá llena del *conocimiento de Dios* [38]. Entonces todos los hombres gozarán de esa experiencia de la simpatía que anteriormente estaba reservada a los profetas. En otro lugar [39] he de-

35. Cf. *infra*, 179.
36. A. Heschel, *Die Prophetie*, 169.
37. Cf. E. Jacob, *Le prophétisme israélite d'après les recherches récentes:* RHPR 1 (1952) 69. Podemos legítimamente reprocharle a Heschel el que haya expresado por un término griego *(pathos)* una noción que él mismo analiza con tanta penetración de su contenido hebraico y de su carácter específicamente bíblico. Creemos que, junto el término *dea* —*conocimiento*—, es muy apropiado el de *taam* —*gusto*—. La experiencia profética es una degustación de lo absoluto. Judá Haleví lo utiliza en este sentido, a propósito de la profecía bíblica *(Kouzari* IV, 17).
38. Is 11, 1-9.
39. A. Neher, *Amos, contribution a l'étude du prophétisme*, Paris 1950, 34-36 y 258-260.

mostrado lo que hay de *inmediato* y de *penetrante* en la noción de *conocimiento* bíblico. Está implicado en él todo el ser, por entero, gracias a la identificación de ese término con el acto de unión del hombre con la mujer. Frente al «camino más largo» propuesto por Platón, la profecía experimenta la revelación brusca, instantánea, total, desde el primer *shoc*, la explosión del amor. Pronto podremos ver el profundo significado que los profetas han atribuido a la realidad del amor, cómo se representaban ellos su universo como una vasta aventura conyugal entre Dios e Israel [40]. Ellos tenían la conciencia de vivir algo parecido en su esfera privada. La revelación no era para ellos ni una técnica ni un don. Era el descubrimiento de un amor. El encuentro con el Dios vivo y patético no les revelaba a los profetas ni un espíritu, ni una idea, sino que les revelaba a un esposo.

Uno de los aspectos esenciales de la profecía bíblica, por consiguiente, sería que se trata de una experiencia, y de una experiencia entre dos. La experimentación de la profecía sirve de fundamento a la certeza de la llamada. Hay algo doloroso en el hecho de que la *verdadera* profecía solamente se distingue de la *falsa* por la intuición del verdadero profeta. No hay ninguna señal exterior de discriminación. No hay nada que manifieste al observador que la *ruah* es *ruah cheqer*, mentira. Solamente el profeta conoce, en la intimidad de su experiencia, que la *ruah* es verdadera. Se ha intentado muchas veces, y nosotros mismos volveremos sobre esta idea [41], en diferentes momentos de la historia bíblica, codificar la profecía y enunciar una teoría sobre la profecía falsa. Pero no se ha logrado nunca establecer el código de la profecía verdadera. Esta está exclusivamente confiada a la experiencia del profeta. Sólo esta experiencia tenía fuerza suficiente, sólo ella era tan plenamente real, que era imposible el engaño. Sin la fuerza de esa experiencia, ni Miqueas ni Jeremías habrían tenido el coraje de contradecir tan brutalmente a la realidad en que vivían [42]. Era menester que ellos experimentasen, dentro de sí mismos, una realidad más fuerte, más absoluta, para que se enfrentasen con aquella situación que tenían delante de sus ojos. Para clamar contra el desánimo o contra la traición en medio de un pueblo frenéticamente nacionalista no basta con sentir un deseo vago o una idea generosa, pero ilusoria; se necesita una convicción segura. Los profetas adquirían esta seguridad y esta certeza en su

40. Cf. *infra*, 215 s.
41. Cf. *infra*, 185 y 278.
42. Cf. *infra*, 247-249.

conocimiento, en la presencia dentro de ellos de una realidad absoluta.

Esta presencia les hacía *compartir* su experiencia. Como ya hemos dicho, se trataba de una experiencia entre dos, del encuentro con un compañero. Amós ha descrito este sentimiento en un párrafo muy conocido. La acumulación de imágenes demuestra sin duda alguna que el profeta estaba buscando un símbolo auténtico, pero que ninguno de los que evocaba correspondía por completo a la experiencia que había vivido:

¿Pueden acaso caminar dos juntos,
sin haberse concertado?
¿Ruge el león en la selva
sin que haya presa para él?
¿Lanza el leoncillo su voz desde su cubil,
si no ha atrapado algo?
¿Cae un pájaro a tierra en el lazo,
sin que haya una trampa para él?
¿Se alza del suelo el lazo
sin haber hecho presa?
¿Suena el cuerno en la ciudad
sin que la gente se estremezca?
¿Cae en una ciudad el infortunio
sin que Yahvé lo haya causado?
No, no hace nada el Señor Yahvé
sin revelar su secreto
a sus siervos los profetas.
Ruge el león,
¿quién no temerá?
Habla el Señor Yahvé,
¿quién no va a profetizar? (Am 3, 3-8).

Dios y el profeta se relacionan el uno con el otro como el león con su presa, como el ave y la trampa, como el rugido y el terror. Hay entre ellos dos un camino que recorrer juntos. Oseas ha intentado una descripción más concreta: la de una lucha entre dos hombres que se dan de puñetazos. Aunque en esos versículos de Oseas se trate de Dios y de Israel, es lógico que esta imagen puede servir igualmente para describir el encuentro profético[43]. Oseas recoge el tema de la lucha de Jacob con el ángel, entre los que hubo, según el Génesis[44], un enfrentamiento, lo mismo que en las revelaciones proféticas concedidas a Moisés y, en el Sinaí, a todo el pueblo. Estas teofanías tuvieron también un cara a cara[45]. El

43. Os 12, 5.
44. Gén 32, 28-31.
45. Dt 5, 4; 34, 10.

conocimiento de Dios por parte del profeta es una lucha, un cuerpo a cuerpo, como señala el texto del Génesis a propósito de Jacob, cuando se encontró con el ser divino[46]. Finalmente, Jeremías, aplicando en esta ocasión a su propia experiencia una imagen que Oseas emplea más bien a propósito de Israel[47], compara el encuentro profético con el abrazo entre dos amantes:

> Me has seducido, Yahvé, y me dejé seducir;
> me has agarrado y me has podido (Jer 20, 7).

La pelea y el abrazo amoroso, la violencia patética, son símbolos que el profeta ha juzgado a propósito para describir su *conocimiento*. Este conocimiento recoge aquí una vez más el sentido que tiene tan frecuentemente en la Biblia: el conocimiento por medio del amor entre dos esposos. Jeremías se sirve de este símbolo para expresar lo que él mismo ha vivido en su propia revelación profética. En otros lugares lo utiliza, como los demás profetas, para describir la historia de Israel.

El conocimiento, efectivamente, desborda: de la revelación personal pasa a ser una revelación colectiva. La inspiración por medio de la *ruah* no concierne más que al drama privado, interior, del profeta. Pero la experiencia profética tiene también algo que decir en otro plano; no ya en la intimidad, sino en la vida pública. El profeta no es únicamente un llamado, sino también un enviado. A la revelación le sucede la manifestación, que ya no es terreno de la *ruah*, sino del *dabar*. El *espíritu* se completa por medio de la *palabra*.

II. La palabra: «dabar»

I

La *palabra* —*dabar* en hebreo, *logos* en griego— ¿es una categoría autónoma de la revelación profética o está más bien ligada a las manifestaciones de la *ruah?* Algunos historiadores opinan que la *ruah*, en su complejo emocional e irracional, ha sido sublimada por los grandes profetas en una revelación más «espiritualizada», que sería precisamente la del *dabar*. Según

46. Gén 32, 25.
47. Os 2, 16; cf. *infra*, 192.

ellos, *ruah* y *dabar* serían algo así como los pasos de una revelación que iría siendo cada vez más pura. La hipótesis merece un serio examen. Para Volz y Mowinckel[48], por ejemplo, la *ruah* y el *dabar* son dos formas diferentes de revelación, que corresponden a dos épocas distintas de experiencia religiosa. Los profetas antiguos, anteriores al siglo VIII, expresan el sentimiento de verse poseídos por el *espíritu* de Dios. Este espíritu obra en ellos como un demonio, con una fuerza mágica y ciega, muchas veces nociva. Los profetas «poseídos» no se distinguen a veces de los locos; la misma conciencia popular asimila en esta época los *nebiim* a los *mechugaim*[49], los profetas a los locos. Contra este sentimiento reaccionarían, según dicen, los profetas mayores, a partir del siglo VIII: ellos no se definen como captados por el espíritu, sino como alcanzados por la *palabra* de Dios. Lejos de ser poseídos, son ellos los posesores de la palabra divina. Desconfían de los profetas poseídos, pneumáticos, y consideran incluso su inspiración por la *ruah* como un criterio de impostura. Solamente en la época del destierro volverá a aparecer la *ruah* en la profecía bíblica. Para entonces ya han desempeñado su papel ciertas influencias caldeas, reforzadas por algunos elementos iranios: esto hará que siga predominando la noción de *ruah* en la formación del pensamiento postbíblico. Pero entre Amós y Jeremías, durante los dos siglos del «gran» profetismo, los profetas se ven libres de la invasión de la *ruah;* para ellos, quedan sublimados los aspectos irracionales de la revelación. Tienen el sentimiento, no ya de que han sido captados por Dios, sino de que han oído su palabra. Si el mecanismo del fenómeno sigue siendo misterioso, el contenido de la palabra le asegura a la revelación cierto aspecto eminentemente racional. El espíritu carece de contenido; no puede ser juzgado por el hombre que ha sido captado por él. Pero la palabra, por su misma expresión verbal, está sometida al criterio de la inteligencia y del sentido moral. El uso de la *palabra*, al servicio de la *ruah*, demuestra, al lado de otros elementos, que los «grandes» profetas se mueven en el nivel de un monoteísmo *ético*.

Notemos en primer lugar cómo, para justificarse, esta tesis tiene que sacrificar un gran número de versículos que mencionan explícitamente el valor de la *ruah* en la experiencia de dos grandes

48. P. Volz, *o. c.;* S. Mowinckel, *The «Spirit» and the «Word» in the pre-exilic reforming prophets:* YBL 53 (1934) 199-227. Cf. H. H. Rowley, *Nature of prophecy in recent study:* Harvard Theological Review 38 (1945) 16-19.

49. 2 Re 9, 11. Cf., más tarde, Os 9, 7 y Jer 29, 26.

profetas de los siglos VIII y VII. Es Oseas el que forja la expresión típica *ich haruah, hombre del espíritu*[50], para asimilarlo al *nabí, profeta*, y oponerlo precisamente al *mechuga, loco*. Miqueas se declara lleno de fuerza, de *ruah* de Dios, de justicia y de pujanza[51]: también en este caso la sinonimia hace de la *ruah* un valor positivo, exaltante, y no peyorativo. Para Isaías, la *ruah* es inspiradora del bien, madre de la vida, corona el retoño de Jesé, es lo que se opone a la *carne* mortal[52]. No es posible eliminar arbitrariamente estos versículos, que encuadran perfectamente dentro del conjunto del mensaje de Isaías. En realidad, el argumento de los exegetas sólo puede decirse que nos impresiona a propósito de los dos profetas que limitan el período del *dabar:* Amós y Jeremías. Aquel no conoce la *ruah* más que en el sentido de *viento*[53]; éste la asimila, en la inspiración profética, a la mentira[54]. Pero ni la ausencia del *espíritu* en uno, ni su empleo peyorativo en el otro, nos parecen argumentos decisivos en favor de la teoría que criticamos. Porque lo que importa no es la palabra, sino la noción. Pues bien, Amós describe, como ya hemos visto[55], la revelación como una exigencia, como una captación costringente, casi podíamos decir que como un arrebato. El se siente *entregado* a la *palabra* de Dios lo mismo que sus predecesores se sintieron entregados a la *ruah*. En presencia del sacerdote de Betel, que lo tacha de visionario, Amós no se pone a desarrollar una teoría «racional» de la profecía. Dios lo ha sacado de en medio de sus rebaños, lleno de pánico, y lo obliga a profetizar. Se siente sorprendido por la *palabra* de Dios, como si fuera la presa de un león. Todo esto no constituye una descripción sublimada de la profecía. La elección por parte de la *palabra* encierra para Amós el mismo aspecto irracional que tenía la revelación por medio de la *ruah* para los otros profetas. Del mismo modo, como ya hemos dicho[56], Jeremías experimenta patéticamente el conocimiento profético como una seducción, como una violación. Pocos profetas ha habido que hayan tenido en el mismo grado que Jeremías la sensación aguda y torturante de estar *poseídos* por Dios. Es verdad que en este caso la posesión viene del *dabar* de Dios, y no de su *ruah;* pero es en ambos casos una posesión irracional, irruptiva. Y si Jeremías

50. Os 9, 7.
51. Mi 3, 8.
52. Is 28, 6; 11, 2; 29, 10; 32, 15; 31, 3.
53. Am 4, 13.
54. Jer 5, 13. Cf. Miq 2, 11.
55. Cf. *supra*, 92.
56. Cf. *supra*, 93.

se hace tratar de *mechuga*, de *loco*, es porque tenía indudablemente, mucho más que esos profetas a los que reprocha que no profieren más que una *ruah* mentirosa, el aspecto exterior de un poseso. La *palabra* se identificaba en él, psicológicamente, con la *ruah*.

Esta profunda afinidad entre la *ruah* y el *dabar* creemos que es esencial. Entre los dos no se da la distancia de dos épocas religiosas diferentes, de dos concepciones distintas de la divinidad. Es el mismo Dios el que inspira y el que habla, y su palabra es tan patética como su espíritu. Las teofanías por medio de la *palabra* no son más racionales que las revelaciones por el *espíritu*, y son precisamente los «grandes» profetas quienes nos lo aseguran. La *palabra* de Dios es *enviada*, lo mismo que la *ruah*, y lo mismo que la *ruah*, *cae* también sobre los hombres [57]. Se la compara con el *fuego*, con un *martillo:*

> ¿No quema mi palabra como el fuego,
> y como un martillo golpea la piedra? (Jer 23, 29).

El capítulo 20 de Jeremías demuestra que estas sensaciones no se aplican únicamente a las repercusiones de la palabra divina sobre sus oyentes; conciernen a la experiencia personal del profeta, que siente en su interior al *dabar* como un fuego devorador e inquietante. Por otro lado, el capítulo 23 es una diatriba contra los falsos profetas, tributarios de la visión y de la *ruah*. Jeremías denuncia todo lo que hay de apático en su experiencia, así como también su insensibilidad psicológica. Esos profetas no experimentan, como él, el efecto desconcertante de la *palabra*, del *dabar*, que hace estallar en pedazos el alma de Jeremías. ¿De qué parte se encuentra, en esta antítesis entre dos tipos de profecía, la experiencia irracional? De parte del *dabar* y no de la *ruah*, de la que Jeremías no da la impresión de desconfiar a no ser en cuanto que esa *ruah* no posee ya, entre sus contemporáneos, aquella fuerza impulsiva que tenía antes y que Jeremías, por su parte, experimenta en el *dabar*.

Pero hay además otra relación entre el *dabar* y la *ruah* en el terreno de lo irracional. Lo mismo que la *ruah*, el *dabar* es, a pesar de su carácter terrorífico, fuente de exaltación y de gozo. La bivalencia típica de lo numinoso es válida para el *dabar* lo mismo que para la *ruah*. Dos profetas lo expresan en un contexto interesante: el uno, Jeremías, que ignora la *ruah* en su literalidad; el otro,

57. Is 9, 7.

Ezequiel, que vibra profundamente ante ella. Ambos sienten del mismo modo, sin embargo, el gozo de la palabra divina, en el momento en que la *comen:*

> Se presentaban tus palabras, y yo las devoraba;
> era tu palabra para mí un gozo
> y alegría de corazón (Jer 15, 16).

> Y me dijo: hijo de hombre, come lo que se te ofrece; come este rollo y ve luego a hablar a la casa de Israel. —Yo abrí mi boca y él me hizo comer el rollo, y me dijo: —hijo de hombre, aliméntate y sáciate de este rollo que yo te doy. —Lo comí y fue en mi boca dulce como la miel (Ez 3, 1-3).

Este mecanismo de la logofagia, experimentado simultáneamente por dos profetas cuya concepción de la revelación es, según nos dicen, tan radicalmente distinta, demuestra por el contrario que tanto el uno como el otro *experimentaban* el *dabar* a la manera de la *ruah*. La *palabra* penetraba en ellos, lo mismo que la *ruah*, los empapaba, no hacía más que una sola cosa con su personalidad y les procuraba un gozo vivo. Podríamos dudar de que la logofagia fuera un mero símbolo para ellos. A veces debía expresarse por medio de sensaciones fisiológicas. El *dabar* provocaba en ellos, sin duda alguna, ciertas alteraciones psíquicas tan concretas como la *ruah*, y se volvían tan locos del *dabar* como de la *ruah*. Al igual que la *ruah*, el *dabar* le confería a la experiencia profética determinados aspectos que la inteligencia racional calificaría de buena gana como patológicos. Hasta en sus manifestaciones límites, la *palabra* resulta tan patética como el *espíritu*.

II

La *ruah* y el *dabar*, el *espíritu* y la *palabra*, por consiguiente, son en la Biblia dos formas de revelación constantemente contemporáneas. Pero son diferentes entre sí. Lo irracional los abarca a los dos, pero dejándole a cada uno su función propia. La profecía por la *ruah* y la profecía por el *dabar*, aunque análogas, no son idénticas. Será importante señalar sus divergencias.

La *ruah* es *equívoca*. Su ambigüedad etimológica sigue influyendo en su contenido. ¿Es el espíritu? ¿Es el viento? Por el contrario, el *dabar* se da sin ambigüedad, sin bivalencia, es *la* palabra objetiva, que manifiesta la revelación, sin dejar escapar nada de ella. La objetividad de la *palabra* se demuestra por su

oposición a la *visión*. La visión, en la economía de la revelación bíblica, no puede estar en contradicción con la palabra. Raras veces, sin embargo, le sirve de garantía. No es más que su marco o su acompañamiento. Incluso a veces la visión parece sospechosa, cuando contradice a la palabra. En la época bíblica ha podido desarrollarse una verdadera crítica de la visión, y la línea de separación entre los falsos profetas y los verdaderos deja muchas veces a los visionarios a un lado y a los profetas de la palabra a otro. Si surge un conflicto entre profetas auténticos, no puede basarse más que en la contradicción entre dos palabras. Esto se debe a la ambigüedad fundamental de la *ruah:* la visión pertenece al terreno de la *ruah;* es oscura, tiene necesidad de ser descifrada; y ese mismo desciframiento tiene que ser ratificado por Dios. La *ruah* es enigmática. Amós, Jeremías y Zacarías son preguntados por el sentido de sus visiones; se dice de ellos que *han visto bien;* podrían haber visto *mal*[58]. Solamente en el momento en que Dios, en vez de hacer ver y sentir, *habla,* es cuando la verdad de la revelación queda definitivamente asentada. Para que al *conocimiento* se le agrege la *autenticidad absoluta,* es menester que la *ruah* cristalice en el *dabar*[59]. La palabra es la madurez del *espíritu.* Este, al germinar, puede producir una planta o un parásito. Solamente la palabra es la que demuestra que el espíritu ha dado buen fruto. Todo el terreno de la *ruah* sigue siendo subjetivo. Se trata de la relación de la primera persona; el *yo* del profeta queda sometido a una experiencia que él es capaz de describir, de comprender, de conocer, pero que no puede situar delante de él para juzgarla. Es lo que pasa con los sueños, con las visiones, con los éxtasis: el relato se hace en primera persona: *he soñado, he visto, he aquí que yo...* Pero el terreno del *dabar* es objetivo; en lugar del *yo* del profeta aparece un él: *palabra de Dios, discurso de Dios...* Las palabras no exigen ya ni un relato ni una interpretación. Sencillamente, son. Tienen una existencia propia. En la experiencia del *dabar* se esboza ya el sentimiento de una separación. La *ruah* de Dios y la *ruah* del hombre corren el peligro de no constituir más que una sola cosa. Pero cuando Dios habla, Dios y el hombre son dos distintos. El *dabar* es diálogo. Ya tocaremos este punto. De momento tengamos en cuenta que, en relación con el *dabar,* con el *logos,* la *ruah* no es más que un prólogo.

58. Am 7, 8; 8, 2; Jer 1, 11.13; Zac 4, 2. Sobre la ambigüedad de la visión y su significado, cf. *infra,* 290-293.

59. Cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Altem Testament,* Giessen 1934, 97-111.

Hemos visto cómo este prólogo es lo bastante intenso para romper la relación mágica o extática con Dios. La *ruah* surge sin que sea posible ni lícito provocarla. Ni las técnicas de la magia, ni las disciplinas del éxtasis conducen a la *ruah*. El *dabar* es todavía más trascendente en este aspecto. La *palabra* es la antítesis del *silencio*. Pues bien, la magia es silencio; el éxtasis místico requiere silencio. La *palabra* no puede conciliarse ni con la una ni con el otro.

El poder mágico es silencioso. Se revela por contacto, en una descarga oscura. No le dice al hombre nada, sino que está allí, frente a él, con todo su misterio aterrador[60]. El hombre se ocupa en *adivinar*, en interrogar a los signos, los accesorios de la revelación. No puede tocar la esencia. E incluso en la adivinación de las apariencias, no adquiere ninguna certeza y permanece en el equívoco. El poder mágico está eternamente arropado en su silencio. La palabra profética, por el contrario, es reveladora, es la irrupción de una claridad trascendente en el mundo natural. Si la *ruah* es ya un movimiento de Dios hacia el mundo, el *dabar* es la consumación de esa movimiento. La mántica tiene que ocuparse de un Dios que se niega obstinadamente a revelarse. La *ruah* profética manifiesta la voluntad de una revelación. El *dabar* es esa voluntad hecha acto. Frente a la palabra, al hombre ya no le cabe tener que adivinar nada, ni presentir nada, sino obedecer. Indudablemente esa palabra sigue siendo un misterio, pero ya no es un secreto.

También el éxtasis es silencio. Por lo menos, en su punto culminante. Esto se comprueba perfectamente en el caso del éxtasis cultual, cuyas influencias son tan sensibles en determinados periodos de la profecía bíblica. El frenesí frigio, que alcanzó a Fenicia y a Canaán, en el momento en que nacía el profetismo hebreo, llevaba consigo en su desarrollo una orgía de ruidos y de clamores. Pero ni la música ni la danza salvaje llevaban consigo palabras significantes. Eran gritos, pero no cantos; la violencia de la danza les cortaba la respiración. El entusiasmo homofágico era un silencio vertiginoso y vibrante; la carne sagrada se desgarraba, se devoraba, sin permitir la articulación de sonido alguno. La *palabra*, por el contrario, aunque muchas veces se grite, tiene siempre una significación intelectual; es un canto, una frase, una sentencia, pero nunca una mera voz.

Por la *palabra* es como la profecía se convierte verdaderamente en *diálogo*. La *ruah*, como hemos procurado demostrar, crea una

60. Cf. A. Heschel, *Die Prophetie*, 107.

dimensión dialogal porque hace participar al hombre de Dios. El *dabar* borra esa dimensión mediante un reparto riguroso de los diversos papeles. *Lo mismo que habla un hombre con otro hombre*[61]: en la *palabra*, por consiguiente, Dios y el hombre son esencialmente dos distintos. En la *ruah*, no lo son más que formalmente.

El hombre delante de un dios que se revela tiene una vocación muy distinta de aquel otro que se ve invadido por la revelación divina. El conocimiento por el espíritu es una invitación: orienta al hombre hacia Dios; la *ruah* tiene raíces místicas y dirige al hombre hacia la fusión con Dios, hacia el entusiasmo. El conocimiento por la palabra empuja al hombre hacia sí mismo; tiene que estar preparado para la réplica, para la discusión. El diálogo no es, como la *ruah*, la forma de la revelación, sino su finalidad. El *dabar* de Dios aguarda una *respuesta*.

III

La respuesta que espera el *dabar* de Dios es en ocasiones la objeción formulada por el profeta, su oración. Son numerosos los ejemplos de ello, que van desde los ásperos reproches de Abraham hasta las violentas súplicas de Moisés, de Amós o de Jeremías[62]. Pero esta respuesta va dirigida a Dios; reduce el intercambio a un monólogo en el alma del profeta. Monólogo que puede ser patético, presentarse como una lucha, pero que no se diferencia de la lucha patética mantenida por el profeta captado por la *ruah*. La verdadera respuesta al *dabar* de Dios es repetir ese *dabar*, ser el portavoz de Dios. Esto es, prolongar el diálogo interior por medio de un diálogo exterior, poner a prueba el sentido del *dabar* introduciéndolo en el mundo. La profecía por medio del *dabar* pretende, a través de unos cuantos hombres, llegar hasta todos. Y esta tarea no les resulta nada fácil a los portavoces designados. En su trasmisión no se da nada mecánico; los profetas no son un mero disco de repetición. Su experiencia del *dabar* adquiere una nueva nota dramática cuando ese *dabar* manifiesta en ellos su fuerza de paso: es una *masa*, un *fardo*, demasiado pesado para ellos, del que es menester descargarse; o bien, es un fuego que anida en su pecho y que, a la larga, se sienten incapaces de retener[63].

61. Ex 33, 11.
62. Cf. *infra* el significado de la respuesta del profeta a la llamada de Dios, 277-288 y 297 s.
63. Cf. *infra*, 278.

El *dabar* pronunciado por el profeta, y no solamente recibido por él, presenta ciertos caracteres originales. La *ruah* no se trasmite más que para ser *ruah* en otras partes; el espíritu es indivisible en su substancia. Pero la palabra trasmitida no es homogenea con la palabra recibida. La misma palabra, captada por el profeta, adquiere un sentido nuevo cuando la enuncia el profeta.

¿Cuál es ese sentido? Se encuentra en la acepción amplia que puede tener la palabra *dabar*. En efecto, este término no significa únicamente la *palabra*, sino también la *orden*, y sobre todo la *acción*. Las *palabras* de Dios en el Sinaí son sus mandamientos[64]; las *palabras* del rey Salomón son su conducta[65]. Son abundantes los ejemplos que podrían citarse de este empleo de *dabar*. El *dabar* profético, por consiguiente, es también orden y acción. *Escuchar* la palabra de Dios es obedecerla. Cuando el *dabar* sale de la boca del profeta, no se dirige al oído de los oyentes, sino a su voluntad. Y el *dabar* mismo provoca también a la acción; es creador. Isaías sabe que la palabra de Dios no vuelve a él vacía; una vez emitida, engendra y hace germinar; es una palabra creadora[66]. Del mismo modo, en la descripción del Génesis, la *ruah* no puede hacer otra cosa más que cernerse sobre el caos, mientras que la palabra lo organiza. *Y dijo Dios: Hágase la luz* (Gén 1, 2-3). La palabra de Dios es creadora. Esta función creadora es inherente a la *palabra* profética. Muchas veces se ha intentado descubrir en el *dabar* profético un poder mágico. El profeta, se dice[67], enuncia palabras, porque sabe que esas palabras influyen de una manera mágica en la realidad. Pero no es cierto. El influjo del *dabar* no tiene nada de mágico; se debe a su misma definición. Mediante la palabra profética, Dios sigue creando, tanto si pide la obediencia de los hombres, en el *dabar-orden*, como si modifica al mundo en el *dabar-creación*. El *dabar* es la intervención de Dios en la evolución moral y física del mundo. Es importante señalar cómo la palabra *dabar* es uno de los términos primitivos, en el lenguaje bíblico, para designar la historia. *Dibré Selomó*, las *palabras de Salomón*, son sus acciones, su historia[68]. Las *palabras* de los días es la crónica[69]. Estamos aquí palpando las últimas diferencias entre la *ruah* y el *dabar*. El universo profético tiene una

64. Ex 20, 1; Deut 5, 19.
65. 1 Re 11, 41.
66. Is 55, 10-11.
67. Cf. A. Lods, *Les prophétes d'Israel et les débuts du judaïsme*, Paris 1935, 58-59.
68. 1 Re 11, 41.
69. Cf. *infra*, 120.

estructura dialogal; al admitir la revelación, los profetas concebían como posible el contacto entre lo divino y lo humano. Pero ese universo seguía siendo estático, cuando no era más que inspirado: la *ruah* introducía en el mundo a un Dios vivo, pero que no lo modificaba. La *palabra* de Dios hacía al universo histórico; el universo dialogado tenía ya una historia. En el mundo hay una presencia de Dios por medio de la *ruah*. Pero por medio del *dabar* Dios coopera con el hombre. Dios y el hombre se encuentran en la *alianza*.

5

EL DIÁLOGO EN EL TIEMPO: LA ALIANZA, BERIT

I. El tiempo de la alianza

La dimensión íntima del tiempo bíblico es la *alianza*. Todo lleva hacia ella y todo deriva de ella. La concepción de una *alianza* entre Dios y los hombres, y no una mera relación entre ellos, es la contribución más original del pensamiento hebreo a la historia religiosa de la humanidad. Con ella se trasforma por completo la sensación humana de lo divino, ya que surge en el hombre una opción que ninguna otra revelación divina ha podido proponer; no se trata de religión, ni de veneración, ni de culto, sino de amor. Que la vocación del hombre consista en amar a Dios, ése es el secreto que manifiesta la alianza a todos los que se adherían a ella. El tiempo bíblico es el ritmo de esa vocación.

Ningún pensamiento religioso de la antigüedad ha sido capaz de elevarse hasta esta noción de *alianza*. Es verdad que los dioses no son por regla universal los adversarios del hombre, y que algunos de ellos establecen incluso con los hombres relaciones benéficas. En el mundo antiguo hay un poco por todas partes ciertas divinidades *parciales*, protectoras celosas y exclusivas de una comunidad o de ciertos individuos. Hay sobre todo en el mundo semítico, divinidades *paternales*, a las que los clanes deben su vida y su expansión. Está el *adón*, el *amo*, o también el *melek*, el *rey*. que *elige* su tribu y su ciudad, para vivir y desaparecer con ella, y *escoge* a su vicario humano para que lo represente en la tierra [1]. El pensamiento hebreo, como si quisiera insistir en la disparidad existente entre su propia noción de *alianza* y todos los demás es-

1. Cf. J. M. Powis Smith, *The chosen people:* Amer. Journ. of Sem. Languages 45 (1928-1929) 73.

bozos de la misma, los adopta a todos ellos, pero para darles, en un último toque, una forma trasfigurada. En Dios reconocen los hebreos, lo mismo que otros pueblos, al guardián celoso de su clan, al campeón de sus combates [2]; lo mismo que los demás semitas, ven en él al Padre de sus hijos, al Amo de sus servidores, al Rey de sus súbditos [3]. Hablan entonces con la misma lengua que sus contemporáneos. Pero la *alianza* que denotan estas relaciones recibe entre ellos un nombre especial, propio y exclusivo de ellos, que no tiene paralelo en los otros idiomas semíticos, y que define una temporalidad propia: el nombre de *berit*.

La *berit* bíblica ha sido analizada muchas veces en la singularidad de su significación. En otro lugar hemos intentado establecer cómo incluye esencialmente un compromiso de compartir las responsabilidades [4]. La alianza bíblica no es una protección, ni siquiera una mera elección. La elección divina impone al hombre una tarea determinada. La *berit* es una obra en común [5]. Los otros esquemas de alianza que han concebido los pensamientos no bíblicos no han llegado más que a técnicas del sentimiento religioso, a una especie de sistematización del respeto que se le debe a la divinidad protectora. La revelación de la presencia de un dios no le había enseñado al hombre más que ciertos gestos de súplica o de gratitud. Solamente la revelación bíblica de la *berit* llama al hombre a una acción que no sea meramente una técnica, que no se reduzca a provocar la acción divina o a confirmarla mediante la plegaria o la devoción, sino que sea contemporánea de la acción divina. La *berit* no es tanto la alianza de unos hombres con un Dios, cuyo socorro les es indispensable, como la alianza de Dios con unos hombres de los que necesita para crear su obra. Aquí es donde reside la singularidad de la *berit* hebrea: coloca a los hombres en el tiempo de un Dios que los llama.

Esta llamada de Dios es característica de la *berit*. Mientras que los demás pueblos semíticos, cuando proclaman que son aliados de un dios, no saben decir nada sobre la forma con que han llegado a serlo, los hebreos hacen preceder cada uno de sus relatos de alianza de una descripción de la invocación divina.

2. Ejemplos *infra*, 162-168.
3. Dt 14, 1; Os 11, 1; Is 63, 16 (otros ejemplos de la relación padre-hijo, *infra*, 221. Dios-amo: Lev 25, 41 y el empleo constante de *adón* para designar a Dios. Dios-rey; ejemplos *infra*, 221 s.
4. Cf. nuestro *Amos*, 36-48. Añádase a aquella bibliografía: H. H. Rowley, *The biblical doctrine of election*, London 1950; J. Pedersen, *Israël, its Life and Culture*, London-Copenhague, 1926-1947, III 263-310.
5. Amos, 45 s.

En la Biblia, Dios se dirige a los hombres para proponerles la alianza, definiendo previamente los elementos de la misma. Esta clarificación de las intenciones divinas, esta expresión de una voluntad anterior a toda ayuda, es lo que trasforma la alianza en *berit*. Los hombres saben lo que Dios espera de ellos, cuando les brinda su alianza. La *berit* es una alianza que lleva consigo una *ley*.

La coincidencia entre la *berit* y la *ley* está vivamente resaltada en los relatos bíblicos. Parece como si los hebreos no hubieran sido capaces de concebir una *berit* sin que estuviera necesariamente acompañada de la revelación de una voluntad divina. Entre Dios y Noé se concluyó un primer pacto, que quedó completado por la legislación llamada noaquídica: Dios legisla para la humanidad posdiluviana asociándose a ella[6]. Con Abraham Dios concluye dos alianzas; tanto la una como la otra formulan ciertas exigencias, cuyo carácter a la vez espiritual y material corresponde, como veremos enseguida, a la forma con que la ley bíblica define el rito. Abraham tiene que *creer;* luego tiene que practicar la *circuncisión*[7]. Finalmente, los hebreos, en cuanto que forman un pueblo, son llamados a aliarse con Dios en el Sinaí. En el breve relato del acto ritual de alianza, a los pies del monte Sinaí, las exigencias divinas se concretan en las *palabras de un libro*[8]. Poco importa que se trate de las diez palabras fundamentales o de una legislación complementaria; el hecho es que la voluntad divina se daba a conocer en el mismo momento en que se concluía esa alianza. También aquí las exigencias se referían a la práctica y a la fe, ya que los hebreos, invitados a responder, dicen que desean *obrar y escuchar*[9]. La teofanía más grandiosa y menos ritual de los capítulos 19 y 20 del Exodo resume lo que los hebreos entendían por *berit*. Todo está centrado en la llamada divina, en la clarificación de los deseos de Dios:

> Así dirás a la casa de Jacob y esto anunciarás a los hijos de Israel:
> «Ya habéis visto lo que he hecho con los egipcios, y cómo a vosotros os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa».
> Estas son las palabras que has de decir a los hijos de Israel (Ex 19, 3-6).

6. Gén 9.
7. Gén 15, 6-18; Gén 17.
8. Ex 24, 1-11.
9. Ex 24, 7.

Tenemos ante la vista toda una organización social, la edificación de un reino de sacerdotes, la formación de una nación santa, que incluye la alianza [10]. Pero la intención va mucho más lejos. Dios va madurando un plan de acción, vasto y duradero. Les pide a los hebreos que se asocien a él en la realización de este plan. La *berit* es un *proyecto* divino, en un doble sentido, psicológico y geométrico. Al proponerla, Dios persigue una intención concreta (que es el imperativo de la *ley*) y pretende llevarla a cabo en lontananza con la colaboración de los hombres (que es el participio de la *alianza*). La asociación estrecha e indisoluble entre el imperativo y el participio trasforma la noción de alianza. Lo que entre otros pueblos es una conciencia oscura y momentánea, se convierte entre los hebreos en acción clara y permanente. Con la *berit*, la existencia de los hebreos se trasforma en *historia.*

A pesar de la incapacidad de los semitas para expresar el tiempo de otra manera distinta de las fórmulas míticas, también ellos tenían la noción de un devenir, de una historia. Esta historia, sin embargo, no se distinguía únicamente de la conciencia histórica de los hebreos por el hecho de que los mitos la hicieran pesada y, a veces, la frenasen y la redujesen a la nada, sino porque, incluso en sus periodos más vivos, se veía fácilmente frustrada por la voluntad de los dioses. Afirmar que el hombre tiene conciencia de que va avanzado en una historia es una fórmula muy vaga, ya que no se precisa nada sobre la seguridad con que el hombre se compromete por ese camino de la historia. Pues bien, ésto es lo que separa a la historia semita de la historia hebrea. Los semitas tenían la impresión de vivir, ciertamente, una historia sagrada; las divinidades andaban mezcladas a su existencia, pero sin que llegara a clarificarse o concretarse el vínculo que reinaba entre ellas. En general, la historia se desarrollaba bajo el reino del azar; eran sorprendentes tanto la malevolencia como la benevolencia de los dioses; su voluntad siempre resultaba oscura. Había todo un sistema de adivinación que tenía como finalidad arrancarles a los dioses el misterio de sus intenciones, en medio de una atmósfera de piedad en la que el miedo era el rasgo dominante. Los hebreos, por el contrario, no han podido pensar en la historia más que pensándola *con* Dios. La alianza y la ley le prestaban de antemano a la historia su esplendor y su dirección.

10. Actualmente la tendencia exegética se inclina a la aceptación de la autenticidad mosaica del decálogo. Véase un excelente resumen del debate en H. H. Rowley, *Moïse et le décalogue:* RHPR 1 (1952) 7-40. Cf. A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, Paris 1956.

La alianza, al hacer que coincidieran las intenciones de Dios y las del hombre, sostenían el aire optimista de la marcha. La ley, al revelarles la voluntad de Dios, les indicaba que el camino era bueno. Lo que en otros pueblos era un caminar a tientas y entre tinieblas, era para los hebreos, gracias a la alianza y a la fe, una marcha serena y confiada.

Este caminar le da a la Biblia su estructura típica. Se da una cooperación constante entre Dios y los hombres, en la que Dios vela por la realización de su proyecto, mientras que los hombres le ayudan con su tarea. La historia está hecha de esta cooperación entre Dios y los hombres. Pero es una historia *dialogada.* En ella los hombres responden a una larga llamada de Dios o, si se prefiere, a toda una serie continua de invitaciones divinas. No hay nada que ponga trabas al encuentro inmediato entre Dios y los hombres. Ni la naturaleza ni los héroes se interponen entre lo divino y lo humano. No nos encontramos aquí ni con una naturaleza ritualizada, ni con un soberano divinizado, como mediadores de lo trascendente y de lo inmanente en el universo de la *berit.* Por el contrario, se nos presenta un *cara a cara* entre Dios y el hombre. La creación, el diluvio, el *zigurat*, el año nuevo, el ritual agrario, todo lo que subyace o atraviesa un tiempo ritual y mítico, queda replanteado y repensado en un tiempo diferente. En el universo bíblico, el tiempo ritual se expresa en términos de alianza. A continuación señalaremos hasta qué punto estos términos son nuevos y exclusivos.

II. La alianza y el mito

También los hebreos han utilizado el mito ritual para resolver los graves problemas de su existencia religiosa. En la Biblia es posible encontrar, mezclados con una concepción distinta de la suya, ciertos elementos substanciales de una interpretación ritual del tiempo.

Ya hemos visto que el desacuerdo fundamental entre el tiempo del hombre y el tiempo de la naturaleza se ponía de relieve, en Babilonia, con los ritos del año nuevo, cuya finalidad consistía precisamente en restablecer una armonía fundamentalmente rota. Estos ritos tenían su correspondencia en Egipto en las ceremonias de entronización del nuevo rey [11]. Pues bien, en Israel también

11. Cf. *supra*, 59 s.

existía una fiesta del año nuevo. Esta fiesta ha sido interpretada en el sentido que indicamos por ciertos historiadores, cada vez más numerosos, que en este sentido le conceden un lugar preponderante en la historia religiosa de los hebreos. Es verdad que una fiesta semejante tenía que revestir una significación extraordinaria, si realmente se practicaba de la forma descrita por los exegetas. Según ellos, no era nada más que una adaptación a la religión hebrea de los temas esenciales del pensamiento ritual antiguo [12]. Coincidiendo con la renovación del año, en el mes de otoño, servía para compensar por medio de sus ritos el paso abrupto de una estación a otra, pero al mismo tiempo evocaba los dramas cósmicos de la creación, en donde se enfrentaban el caos y el orden, la muerte y la vida. La fiesta llevaba consigo ciertas ceremonias de entronización del Dios de Israel que, como Marduk en Babilonia y Horus en Egipto, sólo volvía a ocupar el poder tras un eclipse temporal y después de unas luchas. Las procesiones y los cortejos, la música y los cantos del coro mezclaban los acentos de angustia y las aclamaciones triunfales en honor del dios perdido y recobrado. En los grandes santuarios nacionales, en Betel para el reino de Samaria y en Jerusalén para el reino de Judá, los soberanos se asociaban a la fiesta por medio de ritos apropiados, de la misma manera que en Babilonia había fases importantes en la entronización de Marduk que iban acompañadas de ceremonias que tenían como centro al monarca babilonio.

Todos los elementos constitutivos de esta fiesta responden a mitos, esforzándose por restaurar la influencia bienhechora de los mismos o por disminuir su alcance nocivo. La elección de la época no es arbitraria: el comienzo del otoño está relacionado, en la tradición hebrea, con el nacimiento del mundo, y los exegetas vuelven a encontrarse, en los relatos iniciales del Génesis, con los mitos hebreos de la *creación*, tal como se vislumbran en los ritos de la fiesta de año nuevo. Mitos que, a la luz de una trascripción monoteísta superficial, revelan, según se dice, perfectas analogías con los mitos mesopotámicos: las *aguas* y los *abismos* constituyen la dualidad caótica primitiva en el Génesis

12. Las dos contribuciones de mayor importancia que ha proporcionado la escuela escandinava (Pedersen, Engnell, Mowinckel, Haldar) a los estudios bíblicos han sido el descubrimiento de una vinculación con el *culto* de los fenómenos más *espiritualistas* del universo bíblico y, en el terreno cultural, la trascendencia de los ritos del *año nuevo*. Hemos creído interesante insistir ampliamente en estos nuevos datos, no tanto porque los aceptamos parcialmente, sino porque nos parece necesario señalar bien sus límites.

bíblico, lo mismo que sus paralelos Apsu y Tiamat en el génesis babilónico. Los seres no han brotado más que al precio de luchas violentas con esos elementos, que a su vez son antagonistas entre sí. Son esas luchas y esas contradicciones míticas las que obsesionan a los ritos del año nuevo de los hebreos, semejante en este aspecto al año nuevo babilónico. El que la estación escogida por Israel sea la del otoño y no la de la primavera, se debe, según la opinión de ciertos historiadores, al hecho de que el otoño es, en la tradición hebrea, la estación de las lluvias. Esa fiesta señalaría la espera de la lluvia indispensable para la vida agrícola, y tendería a facilitar su venida por medio de ritos apropiados. En ese caso ya no sería el mito de la creación, sino el del *diluvio*, el que ocuparía un lugar primordial en el significado del año nuevo de los hebreos, mito que el Génesis relata con unos términos que dejan reconocer fácilmente, según se dice, el paralelo babilónico. Puede ser que la fijación de la fiesta en el mes octavo por Jeroboam, el primer soberano del reino del norte, no fuera un simple acto de ruptura con la tradición de Jerusalén, que celebraba esta fiesta en el mes séptimo [13]. El octavo mes, según el relato bíblico, es el mes del diluvio. De esta manera Jeroboam le daba a la fiesta un carácter más en conformidad con sus inspiraciones primitivas y la relacionaba con el mito del diluvio, que la tradición de Jerusalén había borrado en favor del mito de la creación.

Otros historiadores opinan que hay que ir más lejos todavía. Si la fiesta se celebraba en Jerusalén el mes séptimo, es porque ese mes evocaba, bajo una forma mítica, la salida de Egipto y el paso de los hebreos a través del desierto. Este acontecimiento tan importante en la historia de Israel encuentra efectivamente algunos recuerdos rituales en dos momentos diferentes del año. El primer recuerdo es el sacrificio pascual y la fiesta de los ácimos, que se sitúa en el primer mes, esto es, en primavera. Es un recuerdo que podría calificarse de histórico. La semana pascual es la conmemoración de la fecha en que se llevó a cabo el acontecimiento del éxodo. El segundo recuerdo se sitúa en el otoño, con ocasión de la semana ritual de los tabernáculos. Entonces no se trata de la celebración de una fecha, sino de la concentración en un tiempo sagrado y limitado del *memorial* del éxodo y de la estancia en el desierto. Procedimiento mítico, por excelencia: los ritos restituyen durante algunos días la presencia de un acontecimiento largo y pasado. Pues bien, la fiesta de los tabernáculos

13. 1 Re 22, 32-33.

se confunde a veces con la de la renovación del año [14]. ¿No será acaso la liturgia del año nuevo, en el mes séptimo, el desarrollo mítico de un tema que la liturgia pascual aplica, en el primer mes, a un esquema histórico? Alfred Haldar [15] ha intentado reconstruir este *mito del éxodo y del desierto*, que la tradición escrituraria hebrea habría conservado únicamente bajo la forma suavizada de un relato histórico, pero que los ritos y las liturgias del año nuevo hebreo evocaban, según Haldar, en su realidad plástica. En el lenguaje de este mito, el desierto designa las regiones subterráneas, los infiernos. La entronización de la divinidad, celebrada en el año nuevo, corresponde a la ascensión de la divinidad después de una estancia prolongada en los infiernos. El dios de Israel sería una divinidad ctónica, que asumía ciertos rasgos característicos de diversas divinidades fenicias. El rasgo particular de la religión hebrea habría consistido en darle a este mito el ambiente histórico de la bajada a Egipto, de la estancia en el desierto, de la penetración en Canaán. Y la significación real de la fiesta del año nuevo hebreo residiría en la persistencia de la fuerza original del mito. En este caso, el año nuevo hebreo habría tenido la peculiaridad, a pesar de las analogías que guarda con el año nuevo babilónico gracias a la utilización común del mito de la creación, de basarse en un mito suplementario que mantiene como propio: el mito del éxodo y del desierto.

Junto a las ceremonias del año nuevo, son los ritos agrarios los que se imponen a la atención de los historiadores de la religión hebrea [16]. Son muy abundantes y encierran formas muy variadas, que van desde la consagración de periodos rituales a los grandes actos de la vegetación, hasta las derivaciones sacrificiales y eróticas que manifiestan los ritos agrarios en Canaán. En el Canaán de la época israelita, lo mismo que en el Canaán preisraelita, son frecuentes los sacrificios humanos: todavía se habla de ellos a finales del siglo VII, en el valle de Hinnom, muy cerca de Jerusalén, y los contemporáneos de Jeremías veían probablemente en el *Melek* al que ofrecían sus primogénitos, no ya a una divinidad extranjera, sino al rey divino de Israel [17], A comienzos de aquel mismo siglo, durante la época de Miqueas [18], los piado-

14. Ex 23, 16; 34, 22.
15. A. Haldar, *The notion of the desert in sumerian-accadian and west-semitic Religions*, Upsala 1950.
16. Cf. sobre todo R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris ²1941.
17. Jer 7, 31-32; 32, 35.
18. Miq 6, 7.

sos israelitas se preguntaban con cierta seguridad ingenua si no sería el sacrificio del primogénito la exigencia ritual normal de su dios. La práctica hierodularia estaba generalizada en los santuarios del reino del norte; había invadido igualmente el templo de Jerusalén, de donde el rey Josías, en el siglo VII, tuvo que expulsar a los hombres y mujeres que se dedicaban a la prostitución sagrada [19]. De este modo, la religión israelita habría conocido las formas extremas, pervertidas y crueles, de los ritos agrarios cananeos. Con mucha mayor razón habría insertado en su culto los ritos del tiempo agrario: consagración de las épocas de las primeras gavillas, de las primicias, de la cosecha, de las primeras lluvias. La complejidad ritual de la vida agrícola de los israelitas no es a los ojos de la mayor parte de los historiadores más que una copia de la organización cultual cananea, adoptada progresivamente por los hebreos después de su instalación en Canaán [20].

Los sociólogos intentan descubrir, por debajo de estos ritos, ciertos mitos que los explican. Los encuentran, en primer lugar, en el repertorio general de los mitos agrarios, válido para todas las sociedades campesinas primitivas. Pero parece ser que, en este terreno del culto agrario lo mismo que en el del ritual del año nuevo, hubo un mito, característico del grupo de civilización hebreo-cananea, que adquirió un significado predominante. El tema universal de la muerte de las estaciones presenta en Canaán una variante local, que nos revelan los textos de Ras-Shamra. Mientras que en los demás lugares es la única fuerza divina la que proporciona igualmente a la vegetación sus fuentes vitales hasta llegar a desaparecer cuando la vegetación muere, en el panteón de Ras-Shamra hay dos espíritus distintos. El uno, Mot, es el que hace madurar el grano; el otro, Baal-Aleyin, se encarga de fecundar la tierra con las lluvias. En Egipto y en Mesopotamia el poder de las aguas está concentrado en la crecida de los ríos: Dummuzi y Osiris penetran en la vegetación por medio de esas crecidas, con las cuales se identifican. En Canaán, Mot y Baal-Aleyin son dioses contradictorios. La muerte del uno es necesaria para la llegada del otro. Este desdoblamiento se explica por el clima de Canaán, con sus estaciones bien separadas: la sequía en estío constituye el reino de Mot, las lluvias de invierno forman el reino de Baal-Aleyin. Por consiguiente, el valor mítico de las aguas presenta en Canaán un aspecto muy particular, ya que está relacionado con la función fertilizante de las lluvias.

19. 2 Re 23, 7.
20. R. Dussaud, *o. c.*

De ahí probablemente la importancia que adquirió el comienzo de la estación de las lluvias, en otoño, que, como acabamos de ver, habría sido experimentada en Israel-Canaán como una verdadera renovación del año, tanto y más quizás que la primavera. Pero de ahí, sobre todo, el acento que se pone en la interpretación erótica de la vida agraria. A la identificación fundamental de la tierra fecundable con la matriz femenina (identificación que por sí misma sugiere ritos eróticos), la mitología centrada en torno a la lluvia añade la asimilación con el acto sexual de la penetración de las aguas de la lluvia en el suelo. Baal-Aleyin, el dios de las lluvias, fecunda el suelo, y este verbo adquiere, en las traducciones rituales, un significado completamente brutal. Los exegetas se muestran impresionados al ver que ciertos textos hebreos le aplican al fenómeno meteorológico de la lluvia una terminología francamente sexual. Isaías conoce y utiliza el tema general de la tierra-mujer:

> No se dirá de ti jamás «abandonada»,
> ni de tu tierra se dirá jamás «desolada»,
> sino que a ti se te llamará «mi complacencia»,
> y a tu tierra «desposada».
> Porque Yahvé se complacerá en ti,
> y tu tierra será desposada (Is 62, 4).

La tierra es comparada con la mujer que aguarda a su marido, o mejor dicho, a su *amo*, a su *baal*. La traducción literal de los verbos que se han traducido por *desposada*, sería la de *poseída por su amo*. Es imposible evocar con mayor claridad la idea de una relación sexual entre la divinidad y la tierra. Pero además, en otro lugar, Isaías aplica esta misma idea a la lluvia, o mejor dicho, al querer señalar la pujanza fertilizante de la palabra divina, la compara con la fuerza fecundante de la lluvia:

> Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar, para que dé simiente al sembrador y pan para comer, así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío, sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié (Is 55, 10-11).

La lluvia penetra en la tierra lo mismo que la semilla viril en la matriz de la hembra; allí se muestra fecunda; la vegetación es el fruto de ese encuentro entre la lluvia y la tierra. Este lenguaje rudamente mitológico se encuentra en la tradición judía ulterior. El *campo del baal* es, en la terminología talmúdica, el campo que

es necesario regar, esto es, el campo que está esperando a su amo, a su *baal*. Y el rabino Yehouda declara sin embages: la lluvia es el *baal*, el *marido* o el *amo*, de la tierra, apoyándose en su exégesis en el versículo de Isaías [21]. Estas huellas, por muy lejanas que sean, les parecen significativas a los historiadores. Demuestran, según ellos, que los israelitas conservaron por mucho tiempo algunos elementos del mito cananeo. Este habría penetrado profundamente en la vida religiosa israelita durante la alta época bíblica. Su presencia explicaría el fuerte color erótico de los rituales agrarios de los hebreos.

En el universo hebreo ¿tienen realmente un lugar las mitologías rituales que algunos exégetas creen descubrir en la Biblia, tal como acabamos de indicar? Un estudio profundo de los *mitos* fundamentales nos permite responder negativamente a esta pregunta.

La creación

El *mito de los orígenes* se nos presenta en la Biblia en un capítulo inaugural, cuya sobria y armoniosa distribución resulta todavía más impresionante en comparación con el mito similar sumero-babilónico. Pero no se trata de una decantación puramente estética, ni de una depuración lógica. El pensamiento hebreo no se contenta con poner en orden un tema complejo, dándole la expresión más simple posible. El Génesis es originalmente hebreo por el plan mismo de su relato; la narración no obedece al método del pensamiento hebreo, sino a su contenido. Se habla muchas veces de «desmitologización» a propósito del pensamiento religioso bíblico; este término define con exactitud cierto proceso en el que han ido sucumbiendo progresivamente ciertos mitos, ritos e ideas, introducidos en la sociedad hebrea o adoptados por ella; el hebraísmo, refinándolos sin tregua alguna, los ha modificado en su expresión y en su contenido y los ha ido haciendo cada vez más lógicos y morales. Pero este término tiene también un límite. La «desmitologización» no significa ya nada cuando no se da un proceso, cuando la materia sobre la que trabaja el pensamiento hebreo es materia suya propia, elaborada por él y no recibida en préstamo de ninguna otra concepción. La desmitologización no puede realizarse más que en virtud de fuerzas contrarias a la del mito, y de las que el pensamiento hebreo dispone a título

21. Talmud Babli, *Taanit 6b*.

personal. Esas mismas fuerzas han creado nociones originales que nunca han tenido por qué medirse con el rasero del mito y que caracterizan de forma peculiar al pensamiento hebreo. El relato del Génesis está construido sobre algunas de esas nociones. En relación con el mito babilónico, no puede decirse que sea un mito moralizado; es algo muy distinto de un mito. La diferencia estriba precisamente en el hecho de que, al revés que en el relato babilónico, no es un tiempo *mítico* el que sostiene el relato del Génesis, sino un tiempo *histórico*, que el pensamiento hebreo era el único en mantener en toda la antigüedad.

Ha habido diversas interpretaciones que han intentado poner el acento en lo que parecía esencial en la reflexión sobre los orígenes que propone el Génesis. En el principio era el Espíritu, en el principio era el Verbo... Sin embargo, la palabra misma con que comienza el relato, *berešit*, indica que lo que parecía esencial en el narrador del Génesis no es lo que hubo al principio, sino que hubo un principio. *Berešit* no significa: *al principio*, sino *en un principio*. El acto creador ocupa un tiempo. Dios empieza a crear y distribuye la creación en siete días. Por tanto, lo que es primordial es el *tiempo* mismo. La creación se ha manifestado por la aparición de un tiempo.

Este tiempo es absolutamente nuevo. Eso es lo que indica el verbo *bará*, que designa el acto creador. Se trata de un verbo que, en toda la Biblia, se reserva para Dios. Sólo Dios puede *crear*, esto es, hacer que broten las cosas de una manera súbita y soberana. La creación, en cuanto que Dios *bará*, es efectivamente *ex nihilo*, ya que rompe con todo cuanto le precede. Lo que antecede no es nada, en relación con lo nuevo que constituye la creación.

Estos datos elementales bastarían para que se plantease el problema de los orígenes del ser de una manera radicalmente distinta de la del mito. En el mito es el mismo tiempo el que recubre indistintamente al no-ser y al ser. El dios creador tiene una existencia anterior a la creación, y esta existencia ocupa un papel eminente en el acto creador. La creación mítica implica un drama personal de la divinidad. Plantea la cuestión del nacimiento, del acceso al poder creador y de la victoria definitiva de la divinidad que triunfó de la nada al crear el ser. El tiempo mítico no afecta a la cosmogonía más que pasando por una teogonía y una teomaquia. En el mito babilónico estos aspectos se encuentran especialmente desarrollados, y el relato de la creación está centrado en las aventuras dramáticas de Marduk y de sus rivales. Esto no se debe esencialmente a la forma politeísta de la religión

babilónica: el problema del nacimiento del dios tiene que plantearse incluso cuando se supone, en el origen, una única gran divinidad primitiva. La dimensión mítica exige que la cuestión de los orígenes del mundo se extienda hasta la de los orígenes del dios. Y al revés, no es el monoteísmo bíblico lo que basta para explicar la ausencia, en el Génesis, de una teogonía y de una teomaquia. Un relato complementario sobre el origen del Dios único no le quitaría nada al sello monoteísta del relato del Génesis. Por otra parte, el judaísmo tardío, ha imaginado ciertos *midrachim* sobre el comportamiento de Dios antes de la creación [22]. Las meditaciones de este género no tienen ningún sentido en la perspectiva bíblica, que no quiere conocer a Dios más que a partir de su acto creador. La existencia de Dios antes de la creación es de un orden totalmente distinto que la aparición de Dios en el acto creador. Un mismo relato no puede, en la Biblia, abrazar lo que es anterior a la creación y lo que es posterior a ella, dado que lo anterior no puede de ninguna manera relatarse. No se trata de un acontecimiento anterior a otro; se trata de un no-acontecimiento. La creación mítica supone un antes y un después; la creación es el comienzo del después. La creación bíblica supone un no-tiempo y un tiempo la creación es el comienzo del tiempo.

Veamos otra nueva modificación del problema del Ser, no ya en sus orígenes, sino en sus relaciones con el mundo creado. En el mito, el tiempo del después es idéntico al tiempo del antes; lo mismo que hay una mitología del origen, hay también otra mitología de la coexistencia de la divinidad y del universo. Este, aunque creado, no lo ha sido integralmente; encierra todavía las reliquias, casi podría decirse los despojos, de todas las fuerzas vencidas por el dios creador antes de su acceso al poder. La divinidad creadora y el mundo creado por ella están en estado latente de hostilidad. El dios tiene que defenderse contra su propia creación, cuyas fuerzas oscuramente domadas se despiertan a veces y se alzan contra su creador. En toda concepción mitológica se da un dualismo difuminado quizás, pero permanente. El bien y el mal, la luz y las sombras, el orden y el caos están en perpetua contradicción. El politeísmo exacerba esas oposiciones y las multiplica; pero ellas siguen siendo inherentes incluso a un sistema monoteísta, por poco que éste se construya sobre la noción del

22. Las especulaciones cosmogónicas de la época rabínica llevan consigo una pregunta sobre *lo que pasó antes de la creación*. La Mišna *(Haguiga* 2, 1) deplora este hecho y se esfuerza por desterrarlo. Sin embargo, no ha logrado impedir que, fuera de toda influencia griega, se vuelva con frecuencia sobre esta cuestión en la literatura talmúdica.

tiempo mítico. La originalidad del pensamiento hebreo no está solamente en haber relacionado a la creación con un Dios único, sino en haber establecido entre ese Dios y el mundo creado por él una relación histórica, y no ya mítica. Esta relación histórica, la de la *alianza*, lleva consigo dos consecuencias, tan importantes la una como la otra. La una es la trascendencia de Dios, la otra su inmanencia. En la concepción bíblica, no hay contradicción alguna entre Dios y el mundo, pero sí una situación contradictoria de Dios en relación con el mundo. Dios está a la vez cerca y lejos, exterior al universo y penetrándolo por doquier. El es el Ser y el Devenir.

La trascendencia de Dios proviene de que nada de cuanto ha sido creado es contemporáneo de Dios. Al haberse realizado la creación totalmente en el tiempo de la historia, ninguno de sus elementos existía en el no-tiempo de Dios. La exterioridad de Dios en relación con su creación es verdaderamente absoluta, y esa índole absoluta se encuentra al final de los tiempos. Al cesar la historia, la creación desaparece: no queda más que Dios en su no-tiempo. Tal es el esquema del *fin*, que constituye —en cuanto escatología— la réplica de la cosmología del *origen*.

Pero si la creación no es contemporánea de Dios, Dios es contemporáneo de su creación. El universo no es un paréntesis en Dios. Este penetra en él y lo impregna, aunque sin identificarse con él. Tal es el *panenteísmo* bíblico, en el que se ve con razón la actitud original hebrea frente al trascendentalismo y el panteísmo de las filosofías [23]. En la narración del Génesis, el *panenteísmo* oscila entre dos expresiones, de las que cada una tiene su valor y su significado. La primera concierne al *espíritu* de Dios; la segunda a su *palabra*. El *Espíritu* de Dios se cierne sobre las aguas, que recubren a su vez el caos y las tinieblas del abismo: tal es la *visión del segundo versículo del Génesis. En ella se vislumbra* una confrontación de Dios y la materia; las aguas se encuentran *frente al* espíritu. La materia creada está sin organizar, es opaca, masiva, inmóvil. Frente a ella, el espíritu está en movimiento, y ese movimiento es suave, como una caricia que protege el sueño y suscita el despertar. La imagen sugiere que el espíritu de Dios abraza al mundo, aunque sin penetrar en él. Es la *palabra* la que lleva a cabo esta penetración: a partir del versículo 3 Dios habla, y la *palabra* se incrusta en el mundo, se encarna en la cosa creada.

23. L. Roth, *La pensée juive dans le monde moderne*, en *Le legs d'Israël*, Paris 1931, 443, aplica el término de *panenteísmo* a la concepción teológica de la Biblia.

Cada nueva *palabra* de Dios va haciendo surgir una nueva fase de la creación. La *palabra* de Dios acompaña a la creación; es como su ritmo.

Ya hemos indicado cuál es el lugar que ocupan el *espíritu* y la *palabra* en la economía bíblica de la revelación y cómo se realiza a través de ellos la relación entre lo divino y lo humano: el espíritu le revela al hombre lo que es Dios, la palabra establece una participación activa entre Dios y el hombre. Podemos ver ahora cuán acabado resulta este sistema de la revelación y hasta qué punto lo han *pensado* los hombres bíblicos en profundidad y en extensión. El *espíritu* y la *palabra* no conciernen únicamente a la relación de Dios con el hombre; son también categorías de la relación entre Dios y el mundo. De la misma manera que el espíritu ofrece una amplia posibilidad de conocimiento divino para el hombre, también se la ofrece al universo. El mundo creado no se separa de Dios lo mismo que un proyectil lanzado a la aventura; Dios y el mundo se ven, están cara a cara, incluso en medio de la contradicción, cuando al Espíritu unificado y moviente le resisten la multiplicidad y la torpeza. La coexistencia muda y pacífica que nos sugiere el segundo versículo del Génesis es tanto más interesante cuanto que los compañeros son dos entidades irreductiblemente adversarias: la materia y el espíritu, las tinieblas y el esplendor, la inmovilidad y lo moviente, el desorden y lo unificado. Este versículo sitúa el encuentro de Dios y del mundo en el plano del encuentro de Dios y del hombre, en donde lo imperecedero y lo perecedero se conocen por el enfrentamiento ante el *espíritu*, de la misma manera que Dios y el mundo, el Creador y lo creado se contemplan en ese enfrentamiento ante el *espíritu*. Cuando surge la *palabra*, la confrontación deja de ser muda para convertirse en dialogal. El mundo responde a la *palabra* de Dios creándose, siendo devenir, de la misma manera que el hombre responde a la *palabra* de Dios en un *devenir*. La creación ya no se encuentra entonces *frente* a Dios, sino que sigue con docilidad el movimiento de la *palabra* y se dirige hacia adelante, añadiendo, al crearse, un trozo de devenir al otro, un día a otro día. Mediante la *palabra* llega a constituirse una *historia* de la creación, cuya trama va acogiendo y absorbiendo sucesivamente las grandes fuerzas contradictorias: luz y tiniebla, cielo y tierra, tierra y aguas; luego, los ritmos cósmicos y estelares; y finalmente, los seres vivos, desde los vegetales hasta el hombre.

De este modo, la relación de Dios con el mundo no es una relación mítica, sino histórica. Las categorías del *espíritu* y de la *palabra* llevan hacia la historia. Esta concepción modifica radical-

mente la postura del hombre delante de Dios. En una concepción mítica de los orígenes, el hombre es espectador de un drama que se desarrolla entre la divinidad y su creación. La naturaleza tiene su tiempo propio, que se diferencia a la vez del tiempo de un dios que no ha logrado triunfar por completo sobre ella y del tiempo del hombre que no ocupa un lugar orgánico en la creación. La naturaleza es una realidad al lado de la divinidad, y el esfuerzo del hombre consiste en integrarse en esos dos ritmos, de los cuales ninguno concuerda con el suyo y que son, además, contradictorios entre sí. De ahí, la existencia tensa y desgarrada del hombre antiguo, la elaboración de ritos y de concepciones cíclicas, cuyo efecto sedante se ve contrariado por el pago de las pasiones o de las degradaciones que exigen [24]. La concepción histórica de los orígenes, tal como nos la propone la Biblia, no atribuye más *sobrenaturaleza* a la naturaleza que al hombre. Esto no se debe únicamente al hecho frecuentemente puesto de relieve de que tanto la naturaleza como el hombre son *criaturas*, que por lo tanto están ambos subordinados a Dios, y que de hecho tienen en común un valor nulo en comparación con el valor de Dios. Esta *devaluación* de la naturaleza está ciertamente inscrita en el relato del Génesis, pero únicamente cuando éste estipula la trascendencia de Dios. Al lado de un Dios trascendente, la naturaleza no tiene ningún valor superior, y el hombre no tiene por qué temerla ni prestarle acatamiento. Pero ya hemos dicho que, en el Génesis, la situación de Dios en relación con el mundo es ambivalente, trascendente e inmanente a la vez. En este plano de la inmanencia es donde se da una *valoración* de la naturaleza: el mundo se encuentra en relación de *espíritu* y de *palabra* con Dios. Pero esta valoración es rigurosamente idéntica a la del hombre, que también se halla por su parte en relación de *espíritu* y de *palabra* con Dios. Un mismo y único tiempo es el que arropa a la naturaleza y al hombre, o sea, el tiempo de la *palabra* de Dios. En la naturaleza, el hombre no escucha ningún ritmo extraño, que rompa su propio ritmo y lo aparte de Dios. Dios, la naturaleza y el hombre sintonizan entre sí. El hombre puede *domesticar* a la naturaleza [25], no ya por el hecho de ser la criatura última y suprema, que domina sobre todas las demás, sino porque su dominio sobre la naturaleza no lo levanta ni contra sí mismo, ni contra Dios. Ese dominio no le pone ni mucho menos en peligro de suicidarse o de rebelarse. Porque, una de dos, o Dios es trascendente, y entonces

24. Cf. *supra*, 55-72.
25. Gén 1, 28.

la naturaleza no es más que una colección de objetos, totalmente inofensiva; o bien Dios es inmanente, y entonces la naturaleza no se revela a sí misma, sino que revela a Dios, ni proporciona ningún ídolo, sino la historia de Dios.

Si la atribución de un mismo tiempo histórico a la naturaleza y al hombre es el resultado, en el relato del Génesis, de la introducción de las nociones de *espíritu* y de *palabra* en el acto creador, el narrador bíblico le ha dado además otra expresión. Su preocupación por hacer que sean equivalentes la naturaleza y el hombre lo llevó en primer lugar a describir la revelación de Dios a la naturaleza con los mismos términos que la revelación de Dios al hombre. Lo condujo luego a emplear también los mismos términos para designar la *historia* de la creación y la *historia* ulterior. La terminología de la creación opone expresamente la historia al mito. El tiempo exigido por la creación forma ya parte de la historia: esta proposición, que el narrador bíblico considera como real, la ha subrayado formalmente al describir la creación en términos de historia.

Efectivamente, ¿cómo evoca la Biblia a la historia? Existe en primer lugar una terminología centrada en la palabra *yom*, *día*. Las *palabras* o los *hechos de los días*, *dibré hayyamim*, designan la historia en el sentido de narración. Los *días del mundo*, *yemot olam*, definen la historia en el significado más amplio de un devenir [26]. Esta terminología se completa con otra, que le sirve de doble, y que se apoya en la palabra *toldot*, que podemos traducir por *generaciones* y que literalmente significa los *hijos*. La historia concebida de este modo está hecha de la filiación íntima y permanente que relaciona a los padres con los hijos y que, inversamente, vincula a los hijos con sus padres. La expresión *chenot dor va-dor*, los *años de cada generación*, es sinónima de *yemot olam* para designar la historia, y el Deuteronomio, en el lugar citado, emplea esos dos términos en un paralelismo que subraya su identidad.

Pues bien, esta doble terminología es la que se emplea en el relato del Génesis. En el capítulo 1, la creación se articula en siete *días*. ¿Cuál es el sentido que hemos de darle a este término? Observemos en primer lugar que, en este capítulo del Génesis, esta palabra tiene tres sentidos distintos. En el versículo 4, el día se identifica con la luz, o mejor dicho, es el nombre de la luz; *yom* tiene aquí, por tanto, un significado cósmico: es un elemento de esa gran pareja de fuerzas contradictorias, la luz y la tiniebla.

26. Dt 32, 7.

En el versículo 14, esta misma palabra *yom* tiene un sentido astronómico; sirve para indicar el día-revolución desde que amanece hasta el día siguiente. En todos los demás lugares en que aparece entre los demás elementos parciales del relato de la creación, la palabra *yom* tiene un sentido distinto: señala un período, un momento vinculado a otro, sucediéndole y anunciando el momento siguiente. Así es como la Biblia utiliza, más adelante, la palabra *yom* para las articulaciones de la historia. Poco importa que las siete jornadas de la creación sean anormales, por estar distribuidas desigualmente en relación con el sol: no se trata de jornadas astronómicas, sino, por decirlo así, cronométricas. Sugieren la movilidad del tiempo, su caminar, en una palabra, la historia. Estas siete jornadas no pueden ser míticas por la sencilla razón de que tampoco lo es el acto creador. Son los primeros días de una sucesión de días que irán desde ahora acompasando la vida de la creación. No se trata, en la perspectiva bíblica, de una prehistoria, sino del comienzo de la historia.

El segundo capítulo del Génesis renuncia al esquema de los periodos y resume la obra de la creación en un solo día, *beyom assot* [27]. Pero este mismo versículo señala que el relato de la creación es el de los *toldot* del cielo y de la tierra. Ese es el otro término para evocar la historia. El día en que fueron creados el cielo y la tierra era un día de historia; era el comienzo y la puesta en movimiento de la historia ulterior, que iría seguiendo el ritmo de los *toldot*, de las *generaciones* [28].

De esta forma, es el mismo lenguaje el que describe la época de la creación y las épocas ulteriores. Los orígenes del mundo no están fuera del alcance de la inteligencia humana, que no tiene ninguna necesidad de ir a investigarlos en otra parte, en una dimensión que solamente podría alcanzar superando su propia condición. Pueden ser percibidos y comprendidos en la historia misma, de la que constituyen el primer brote. Para ponerse en relación con el origen no es menester que el hombre trascienda su historia y acceda a una dimensión mística; puede encontrar en su propia historia, aceptándola y abandonándose a ella, la prolongación de los orígenes. Tal es la significación más profunda de la creación en la economía bíblica. Por el hecho de ser historia, y no mito, la creación no tiene por qué ejercer ningún peso sobre el pensamiento religioso bíblico; no puede obligarle entonces a evadirse para buscar refugio en los ritos o bien en una doctrina

27. Gén 2, 4.
28. Gén 5, 1; 6, 9; 11, 10.27; 25, 12.19; 36, 1; 37, 2.

del eterno retorno. No carga las espaldas del hombre con una obsesión que es preciso tragar. Por el contrario, le invita al hombre a progresar en su historia, señalándole cómo es ella su fuente liberadora. El hombre bíblico, inserto en un flujo de la historia, experimentaba su orientación: sabiendo que detrás de sí había un origen, podía tomar conciencia de que caminaba hacia un final. Cada uno de los instantes de la historia bíblica era retrospectivo hacia la creación y, por consiguiente, prospectivo hacia el porvenir. La estructura canónica de la Biblia da cuentas de esta economía. La doble terminología de los *días* y de las *generaciones*, empleada por el narrador bíblico para caracterizar la creación de la historia y su desarrollo, sirve igualmente para la consumación de la historia. Al *rešit yamim*, al *comienzo de los días*, corresponde el *aharit yamim*, el *final de los días* [29]. Los *días* de la historia tienen un comienzo y un término; del mismo modo, las *generaciones* de la historia se encaminan hacia un fin. En conformidad con el carácter simbólico de la expresión *toldot*, el fin se describe aquí bajo una forma metafórica. Puede ser que haya fallos o rupturas en la cadena de las generaciones, pero la redención final consiste precisamente en reparar los desgarrones y en reconstituir una trama en la que no haya ya fisuras. Es lo que expresa, con todas sus letras, el capítulo de la visión final del profeta Malaquías, el último profeta canónico de la Biblia:

> El hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres (Mal 3, 24).

La función del mensajero divino consistirá en reparar, en restituir las redes deshechas y permitir una lectura continua y progresiva del encadenamiento de las generaciones. Continuidad y progreso: tales son las características del tiempo histórico, que ha hecho posible la interpretación bíblica de la creación.

El diluvio

El relato bíblico del *diluvio* se diferencia del relato babilónico por su carácter *ético*. Se trata de una observación muchas veces formulada, pero que será interesante estudiar con profundidad. En efecto, el aspecto ético del relato bíblico no consiste solamente

29. Gén 49, 1; Núm 24, 14; Dt 4, 30; 31, 29; Is 2, 2; Jer 23, 20; Os 3, 5; Miq 4, 1.

en el hecho de que lleva consigo una moralidad, en que el diluvio no sea consecuencia del capricho de los dioses, sino un castigo justo, en que solamente se vea a salvo la familia humana íntegra. En el relato bíblico hay una ética de estructura que va más allá de la ética de la narración. El mito babilónico del diluvio es de una estructura no histórica; se basa en la concepción de un callejón sin salida de la historia; las cosas se han ido embrollando hasta tal punto en el mundo que ya no queda más remedio que acabar con todo, volver a comenzar desde cero, borrón y cuenta nueva. La humanidad posdiluviana no tiene nada en común con la humanidad prediluviana, ya que el individuo que queda a salvo no es un hombre, sino un semidios. Ha podido saltar el abismo precisamente por ser un héroe. Utna-pichtim no está tallado a la medida de la historia humana y ése ha sido el motivo de que haya podido sobrevivir tras la desaparición total de la humanidad. En el diluvio ha sido tragada una historia; después de ella comienza otra distinta: el personaje intermediario está fuera de esas dos historias. Esta misma es la estructura en la versión griega del mito: ni Deucalión ni Pirra son seres humanos. Ha sido creada una nueva raza humana por medio de un intermediario sobrehumano. Pero el relato bíblico es de una estructura diametralmente opuesta. Es verdad que sugiere, en un versículo oscuro [30], la existencia de unos *héroes* llamados indudablemente, en principio, a desempeñar el papel de la trasmisión en el momento del diluvio. Pero cuando éste empieza, es un hombre, de una línea puramente humana, el que sobrevive y el que con su existencia traza un puente entre lo prediluviano y lo posdiluviano. La historia no concluye en un callejón sin salida. Logra abrirse camino. También ella entra en el arca, llevada por la familia humana de Noé. Sale del arca con esa familia y continúa por medio de sus filiaciones. El diluvio no rompe a la historia. Es verdad que el puente de paso es estrecho: sólo un hombre garantiza su apertura; pero, en fin de cuentas, ese hombre está allí. Por medio de él se realiza la continuidad de la historia. David Koigen [31] ha demostrado cómo la concepción de una historia que avanza, jamás interrumpida, en busca de una realización constante, ha encontrado su complemento lógico en la noción de *ethos*. La existencia tendida exige ciertos actos de rectitud y de perfeccionamiento; necesita enderezarse. La narración del diluvio ilustra este hecho relacionando la supervivencia de la historia con la justicia del comportamiento humano,

30. Gén 6, 4.
31. D. Koigen, *Das Haus Israel*, Berlin 1933, 24.

o más exactamente, con la justicia de un solo hombre. Este tema, que aparece con tanta frecuencia en la Biblia (los profetas lo aplicarán al destino de Israel en medio de los demás pueblos) [32], y que contiene en gérmen los más altos valores éticos de la religión bíblica, el sufrimiento, el sacrificio, el rescate, es inseperable de la noción de una historia en progreso continuo. La exigencia ética se formula y llega a tocar la conciencia humana hasta sus últimas consecuencias, precisamente por el hecho de que la historia quiere seguir adelante a toda costa.

En el relato del diluvio se relacionan inmediatamente, en el Génesis, dos nociones teológicas capitales: la *alianza* y la *ley*. Con Noé y con el mundo restaurado establece Dios una alianza que tiene como signo el arco-iris. A Noé y a sus hijos les da Dios una ley. Esta alianza y esta ley *noaquídicas*, ¿tendremos que considerarlas como temas adventicios? Más bien creemos que son también ellas elementos estructurales del relato del diluvio. En el relato de la creación, el Génesis presenta la historia como una alianza. En el relato del diluvio, asocia a esa alianza la noción de ley, asociación que es inherente, como hemos visto [33], a los principios mismos del pensamiento hebreo.

El que la alianza y la ley tengan en el Génesis un carácter noaquídico significa que los hebreos no podían concebir a los hombres de manera distinta de como se concebían a sí mismos: bajo el signo de la alianza y de la ley. Los profetas hebreos no se distinguen en esto de los sacerdotes. Con la alianza y la ley israelitas, ellos también aceptan las nociones noaquídicas de la alianza y de la ley, para recordarlas con frecuencia. Puede ser que el hecho de que, en toda la literatura profética, no se mencione casi nunca a los hombres que precedieron al diluvio [34] se deba precisamente a ese otro hecho de que la situación de esos hombres no está claramente definida en relación con la alianza y con la ley. Es verdad que está sugerida: las *bendiciones* concedidas por Dios a los seres vivientes, a los hombres, al séptimo día, son otros tantos signos de alianza. El mandamiento dado por Dios a Adán es una ley [35]. Sin embargo, la formulación no es lo bastante pre-

32. Cf. *infra*, 343 s y 300 s.
33. Cf. *supra*, 105.
34. La historiografía profética parece considerar como origen la época de Noé, citada a la vez por Isaías 54, 9 y por Ezequiel 14, 14.20. Para los profetas, lo mismo que para el judaísmo ulterior, la humanidad es menos *adamita* que *noaquita*.
35. El Talmud relaciona la ley noaquita con Adán. El versículo de Gén 2, 16 supondría el conjunto de la legislación desarrollada en Gén 9, 1-7 *(Babli Sanhedrin*, 56b*)*.

cisa para que pueda alimentar a las conciencias. Resulta muy digno de atención cómo la meditación sobre la humanidad prediluviana no comenzó en el judaísmo hasta después del período profético. Los profetas no le concedieron más que un interés superficial. Es que en cierto sentido, y a pesar de la homogeneidad exigida por la narración bíblica, la historia de la humanidad prediluviana no era de la misma naturaleza que la de la humanidad noaquídica: le faltaba estar vinculada a la alianza y a la ley. Para los profetas, la situación humana comenzaba, en la historia, con la alianza y con la ley.

La torre de Babel

Al mismo tiempo que presentaba, dándole una forma original, la meditación sobre la creación del mundo, el pensamiento hebreo se enfrentaba también con otro problema importante en la serie de las cuestiones morales y religiosas que se planteaba la humanidad: el problema de la autonomía de la conquista humana. Se trata en primer lugar de un problema físico que interesa ante todo y sobre todo a los pueblos conquistadores. El poder político cada vez mayor de los imperios va ambicionando continuamente nuevos terrenos, mayor expansión; no existe ninguna razón para detenerse; cada uno de los territorios sometidos linda con otros, que constituyen un nuevo cebo y que estimulan la prosecución de la conquista. Esta no podrá satisfacerse hasta que los límites del imperio lleguen a confundirse con los confines del orbe. La imposibilidad de alcanzar este fin mantiene en tensión perpetua a los conquistadores, dando pábulo a su voluntad de expansión y dejando en su corazón la angustia atormentadora de una falta de consumación. Pero el problema tiene un aspecto metafísico más fácilmente susceptible de sosiego. Para ser total, la conquista no debe alcanzar únicamente a la tierra entera, sino también al cielo. El universo forma un todo, y la expansión horizontal tiene que completarse con una conquista vertical: el hombre emprende la carrera para hacerse, a la vez, señor de la tierra y dueño del cielo. A la lucha por dominar a los hombres se añade la ambición de instalarse en el lugar de los dioses. La conquista lleva entonces consigo un doble riesgo: el del poder ilimitado en la tierra y el de la sustitución de los dioses por el hombre, en el cielo.

De forma contraria a los griegos, que en el mito de Prometeo han amplificado trágicamente los datos del problema y han ne-

gado la posibilidad de una respuesta, los sumero-babilonios han realizado una captación ritual del problema y nos ofrecen su solución en el simbolismo del *zigurat* [36]. Esas torres en forma de espiral, de las que hay unas veinte localidades proporcionándonos huellas que se remontan a la época sumeria o a los periodos babilónicos y caldeos, constituyen el símbolo religioso elemental de los pueblos conquistadores de Mesopotamia. Lo que es primordial en el edificio es la torre; el templo es secundario. El significado sagrado reside en la orientación ascendente del edificio, que parte de la tierra para llegar hasta el cielo. Cuando los reyes babilonios proyectan la construcción de un *zigurat*, ordenan que su cima alcance el cielo. En el último piso se encuentra la morada de la divinidad, casi siempre urania. Efectivamente, el sol, la luna, las estrella, son alcanzadas en su residencia cósmica, ya que el templo que las cobija, en la cima del *zigurat*, ha penetrado hasta el nivel del cielo. Los escalones y las rampas que van subiendo de piso en piso evocan, con una plasticidad que raramente se encuentra en edificios religiosos análogos, la idea de ascensión, de viaje a las alturas. Es probable que abundasen los ritos, las procesiones colectivas o las ascensiones individuales, para alentar en los peregrinos el sentimiento de un caminar victorioso hacia el cielo.

Así pues, el *zigurat* era un punto de unión entre la tierra y el cielo, y los diversos nombres que llevaba, según las localidades, respondían a este destino primordial. En Larsa se le llamaba *casa de la unión entre el cielo y la tierra;* en Babilonia, *casa del fundamento del cielo y la tierra, vínculo entre el cielo y la tierra;* en Borsippa, *templo de los señores del cielo y de la tierra.* Por eso mismo, se convertía, lo mismo que todos los espacios sagrados, en centro del mundo, en el lugar por donde pasaba el eje del universo, y en donde la tierra entera pensaban que se concentraba en un espacio restringido. La base cuadrada y maciza del edificio simbolizaba ese centro terreno; desde allí se iba elevando, franqueando los espacios cósmicos, figurados por las galerías, hasta las supremas alturas. Pero la base del *zigurat* tenía un significado suplementario, sumamente original. El elemento terrestre concentrado en esta base no tenía únicamente un valor cósmico, sino una composición humana. Eran todos los hombres, todos los pueblos, los que se encontraban agrupados allí, en una masa compacta y cerrada, y esa humanidad total se disponía a la as-

36. A. Parrot, *Ziqqurats et tour de Babel*, Paris 1949; A. Neher, *L'exil de la parole*, 111-121.

censión, a la conquista del cielo. El relato bíblico relativo al mito de uno de esos *zigurats* sirve para ilustrar elocuentemente esta idea. La torre babilónica se levanta precisamente en el lugar en que todos los pueblos se encuentran reunidos, en un habitat yuxtapuesto. El *synoikismo*, la cohabitación de la primera humanidad en Babel, tiene que expresar este significado tan importante del *zigurat*. No es la tierra la que por él se une con el cielo, sino la humanidad viviente instalada en la tierra. El problema se plantea en términos de historia humana. En la perfección hierática de sus *zigurants*, la religión sumero-babilónica proclama la victoria de los conquistadores sobre la totalidad del espacio cósmico y de sus habitantes. El espacio terreno ha quedado vencido: todos los pueblos se han concentrado en un solo punto. Desde este punto, desde esta base, parte la conquista de los espacios celestiales: esa conquista se realiza cada vez que una marcha ritual hace subir a los hombres, de piso en piso, hasta la cima más alta, en donde se instalan en la morada de los dioses. Es el símbolo de una creencia integral en la posibilidad de una conquista física y metafísica del universo por el hombre.

La concepción hebrea niega categóricamente esta creencia. La evocación bíblica del *zigurat* babilónico da cuenta de los elementos esenciales de su simbolismo [37]. Se nos habla de una torre construida por una humanidad no dividida, encarnación de todos los pueblos concentrados al pie de la torre. La cima de la torre tiene que tocar el cielo, es decir, poner en contacto a la humanidad, tomada en su totalidad, con el dios de esa humanidad. Esa es precisamente la función del *zigurat*. Pero en la lección de la Biblia el *zigurat* se queda sin acabar. Antes de que haya sido capaz de llegar al cielo, Dios *baja* del cielo al encuentro de los hombres y, con gesto vigoroso, detiene su empresa. Los dispersa, arrojándolos por los cuatro rincones de la tierra, cada uno con su lengua, con su individualidad propia.

Hay dos direcciones espirituales en esta interpretación hebrea del mito del *zigurat*. La primera es la bajada de Dios. Dios no asiste impasible a los intentos ambiciosos del hombre; no es ese poder trascendente, contra el que tiene que chocar automáticamente toda acción humana; es la violencia, que se pone en camino para salir al encuentro del hombre y detenerle en su propio camino. No hay nada semejante en toda la mitología mesopotámica. En ella las luchas de los dioses son de orden únicamente metafísico o cósmico, tanto si combaten los unos contra los otros,

37. Gén 11, 1-9.

como si emprenden la batalla contra las grandes fuerzas cósmicas del universo: el abismo, las aguas, los monstruos, etc. No se da nunca un cuerpo a cuerpo entre los dioses y los hombres. O bien la trascendencia de los dioses es absoluta y entonces su relación con los hombres es un simple juego, como en el mito sumerio del diluvio; o bien, como en el *zigurat*, los hombres se unen a los dioses, pero sin combatir, solamente en virtud de un rito. Es más bien del lado griego donde encontramos cierta analogía con esa concepción hebrea de la penetración de Dios en el mundo del hombre. Lo mismo que la humanidad de la torre bíblica de Babel, Prometeo se ve también detenido y perseguido por los dioses. La noción de violencia caracteriza las relaciones inmediatas entre los dioses y el hombre en el mito de Prometeo y en la narración bíblica. Efectivamente, existe cierta perspectiva de *rebelión* en el pensamiento griego. Pero el universo sumero-babilónico no conoce, entre los dioses y los hombres, más que relaciones de fuerza o de astucia. Los hebreos y los griegos saben que es posible un enfrentamiento real, una lucha peligrosa, pero exaltante, entre Dios y el hombre.

Pero la implicación espiritual del relato bíblico del *zigurat* de Babel es doble. Al lado de la bajada de Dios está también el desenlace del mito: la dislocación lingüística y espacial de los hombres. En este punto, el pensamiento hebreo no guarda ninguna relación con el mito de Prometeo, en donde el hombre es encadenado por los dioses en la tortura de su impotencia y de su insignificancia. Este pesimismo trágico se ve superado, entre los hebreos, por su fe optimista en la historia. El pensamiento bíblico sustituye a esa humanidad anodina, que servía de pedestal a las conquistas metafísicas en el simbolismo del *zigurat*, a esa individualidad aislada y cercada sobre sí misma de Prometeo, por la comunidad de pueblos, que habla cada uno su propia lengua, comprometido cada uno en su destino particular, desempeñando cada uno un papel concreto e irreductible en la historia. Esa es la respuesta hebrea al problema de la autonomía de la conquista humana. El dominio de los espacios terrenos y cósmicos no puede alcanzarse por la conquista, sino por el *tiempo*, por el progreso en la historia, dejándole a cada pueblo su oportunidad en ella. Pero esta historia es un continuo enfrentamiento con Dios, y lo que exteriormente puede parecer una mera oportunidad se va manifestando poco a poco como la historia de una *alianza*. Alianza *noaquídica*, universal, completada por la alianza particular

entre Dios e Israel. Más tarde indicaremos todo su alcance en el pensamiento de los profetas de la Biblia [38].

III. La alianza y el rito

El pensamiento hebreo sustituye el universo mítico de la creación, del diluvio, de la conquista humana, por un universo sin mito, donde la creación es un brote continuo de historia, el diluvio es la continuidad de la historia por medio de la alianza y de la ley y la conquista humana es una marcha común en la historia. En ese universo el tiempo es captado en su fuente, como un elemento de progreso y de equilibrio, sin que se manifieste ninguna necesidad de captarlo ritualmente. A la ausencia de una interpretación mítica del mundo corresponde en Israel la inexistencia de un tiempo ritual en el sentido en que lo hemos definido anteriormente [39]. Ha llegado el momento de recoger, uno tras otro, los grandes ritos que han descubierto los historiadores en la religión bíblica y de preguntarles nuevamente por su sentido verdadero.

Pongamos de relieve ante todo la ausencia significativa, en Israel, de los ritos del *zigurat*. A veces se ha querido reconocer en los *betylos* una reducción del *zigurat* y en la unción del betylo por Jacob una alusión al mito de la vinculación del cielo con la tierra [40]. Pero, aparte del hecho de que el relato bíblico insiste, como por ejemplo en el caso de la torre de Babel, en la pasividad del hombre o en su impotencia (sueño de Jacob, incapacidad de una humanidad políglota) y en la bajada de Dios al hombre (palabra de Dios dirigida a Jacob, bajada efectiva de Dios en Babel) —lo cual está en contradicción con la lección del *zigurat* mesopotamio, que consiste en la ascensión humana y en la recepción divina—, no parece que esté tampoco establecida la vinculación misma del betylo con el *zigurat*. El betylo es, como indica su mismo nombre, un *bet-el*, la morada de un dios; por consiguiente, es una residencia, que no tiene ninguna significación mítica especial más que la de señalar una teofanía. En la medida en que el santuario de Betel, en el reino israelita, estaba relacionado con el recuerdo patriarcal de su fundador, se manifestaba

38. Cf. *infra*, 240 s.
39. Cf. *supra*, 58 s.
40. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris 1905, 192.

como un lugar teofánico, como un signo de la alianza concluida entre Dios y el patriarca. Ningún indicio de un culto especial consagrado al betylo propiamente dicho; ningún indicio de un ritual que recuerde el destino del *zigurat* babilónico.

La fiesta del año nuevo babilónico se basaba en el mito babilónico de la creación. Acabamos de ver cómo la creación no se imaginaba, como en Israel, bajo las especies de un mito. Por consiguiente, el nuevo año israelita no podía responder a la preocupación por los grandes conflictos cósmicos ni a la nostalgia de una vida apacible, dado que el relato de la creación, tal como podría haberlo hecho en una liturgia, olvidaba y prescindía de las discordancias fundamentales del universo. ¿Habrá que admitir entonces que la liturgia israelita de la fiesta del año nuevo correspondía a ese otro mito, más particularmente israelita, del éxodo y del desierto?[41]. Pero ese mito, que asimilaba al dios de Israel con una divinidad ctónica, ¿ha sido realmente pensado por los hebreos? La interpretación simbólica de la salida de Egipto y de la estancia en el desierto está en contradicción con la afirmación constante, en la Biblia, del carácter histórico de esos acontecimientos y de esas nociones. El éxodo y el desierto son los pilares de una de las tradiciones hebreas más fuertemente históricas y, fuera de todo rito, han sido el fundamento de dos preocupaciones constantes y permanentes de la sociedad hebrea, ya desde los tiempos más remotos: la *legislación social* y el *nomadismo*. La legislación social hebrea no es el fruto de una larga meditación moral. Es inherente a una sociedad que, desde su origen, se consideraba como una sociedad de liberados. Esto explica el lugar preponderante que ocupaban en esta sociedad los levitas, y los derechos que se reservaba a los esclavos, a los extranjeros y a los pobres. Toda esta legislación, que se ha trasmitido de una manera tenaz, y que constituye el fondo auténtico de la sociedad israelita, se basa en la realidad histórica de la esclavitud en Egipto. La interpretación social del éxodo dominaba en su utilización ritual e incluía en sí misma una definición histórica: el éxodo, para los hebreos, no era la emigración de un Dios, sino la emancipación de un pueblo[42]. Las trascripciones rituales del éxodo subrayan igualmente este carácter social; la tradición hebrea lo ha puesto frecuentemente de relieve a propósito de los ritos pascuales y de los de la fiesta de los tabernáculos. Es un error considerar estas exégesis «deuteronómicas» como recientes; son tan

41. Cf. *supra*, 110.
42. Cf. *infra*, 150.

antiguas como la misma sociedad hebrea. Desde la primera pascua los aliados de Dios sabían que les tocaba comer el pan de la pobreza[43]; desde los primeros tabernáculos, sabían que tenían que dejar su *bayit* sólida, su casa, para ir a habitar en la *sukka*, la tienda vacilante y provisional[44]. La fiesta de los tabernáculos no era un doble mítico de la pascua histórica; sus ritos servían para mantener viva, lo mismo que los de la pascua, la definición histórica del éxodo y del paso a través del desierto, momentos de pobreza por excelencia.

El rito de los tabernáculos no es más que un rito de empobrecimiento. Es igualmente un rito nómada, y estamos tocando con ello la otra preocupación permanente de la sociedad hebrea: el nomadismo. Más adelante tendremos que volver ampliamente sobre la realidad de esta tendencia, que se ha encarnado, a través de la historia bíblica, en unos sistemas ideológicos, en unas instituciones, en unas sectas[45]. De momento nos bastará con tomar nota de que el nomadismo mantenía irrevocablemente la noción del *desierto* con todo su valor concreto e histórico. El desierto, para unos hombres que se sentían obsesionados por el nomadismo en todas sus formas, en cuanto añoranza o en cuanto ideal, no podía trasformarse en ideograma mitológico. Era el desierto de Arabia, en las fronteras de la tierra de Canaán, a través del cual habían caminado sus antepasados durante su salida de Egipto, y ya anteriormente, cuando, antes de convertirse en un pueblo sedentario, Israel era un clan nómada. La vuelta al desierto, vislumbrada o esperada por los profetas del siglo VIII, era la réplica espiritual de la vuelta al desierto practicada por las sectas nómadas rekabitas en el siglo IX, continuadoras a su vez de unas costumbres que se iban trasmitiendo sin interrupción. No acabamos de ver por qué resquicio habría podido introducirse un cambio en la noción del desierto, dada la existencia de una tradición nómada sin fallo alguno que le conservaba su sentido irreductiblemente histórico.

Si la fiesta israelita del año nuevo no corresponde a ningún mito concreto, ¿habrá que dudar de su antigüedad y seguir a los historiadores que opinan que es una fiesta de institución exílica únicamente? No lo creemos así, aunque seguimos convencidos de que su importancia ha sido exagerada desmesuradamente por ciertos exégetas. La fiesta israelita del año nuevo celebraba los

43. Dt 16, 3.
44. Lev 23, 43.
45. Cf. *infra*, 136-148.

atributos reales del Dios de Israel. Algunos himnos del salterio nos conservan los elementos de una liturgia que subrayaba esos atributos[46]; pero en esa liturgia y en esa fiesta no había nada que pudiera parecerse a una «entronización» de Dios. No se trataba de ninguna representación, ni siquiera esbozada, de un drama, ni del advenimiento de un dios que hubiera perdido temporalmente su poder. En ella se afirmaba únicamente una noción muy antigua e importante, a saber, que Dios es rey. Era ésta una de las expresiones fundamentales de la alianza, y tendremos que examinar su alcance, ya que, desde el punto de vista histórico, le daba al año nuevo israelita un sentido estrictamente contrario al del año nuevo babilónico o egipcio[47]. Efectivamente, en estos últimos rituales el rey terrestre ocupaba un lugar primordial; era la encarnación o el vicario del rey celestial y era precisamente su función mediadora en el ritual del año nuevo lo que permitía tomar conciencia del drama divino. Pues bien, en el ritual israelita no ocupa lugar alguno semejante concepción. La proposición de la alianza «*Dios es rey*» tenía dos corolarios: el primero era «*vosotros sois mis servidores*», y el segundo «*no hay ningún otro rey*». Estas proposiciones, vivificadas por las instituciones nomadicas del estado hebreo, le garantizaban al año nuevo un carácter de trascendencia, bien marcado efectivamente en algunos salmos que, a pesar de pertenecer a una época mucho más evolucionada y ya dinástica, no contienen ninguna alusión al rey terreno de la ciudad de Israel[48]. No obstante, la modificación del régimen político en el siglo X con el advenimiento de la monarquía había supuesto realmente un peligro para la trascendencia del año nuevo. Las relaciones entre el rey celestial y el rey terrestre tenían que definirse, y se definieron en efecto, dentro del marco de la alianza. Pero algunos reyes rompieron ese marco y, asumiendo ciertas funciones religiosas semejantes a las de otros soberanos de la antigüedad, alteraron los ritos del año nuevo introduciendo en ellos su propia persona. Este fue concretamente el caso de los reyes de Samaría y es posible que durante los siglos IX y VIII las fiestas del año nuevo en el santuario septentrional de Betel hayan sufrido profundas modificaciones. Es posible que, gracias al papel

46. Sal 29, 95-99.
47. Cf. *infra*, 251 s.
48. Con estos salmos nos encontramos ya al nivel de una liturgia de la realeza de Dios, tal como la supone el ritual rabínico de la fiesta de año nuevo. La asociación de la idea real *(malkyot)* con la del recuerdo *(sikronot)* demuestra el sentido *histórico*, y no *mítico*, que se le da, en esta liturgia, a la evocación de la realeza divina.

mediador que en ellas desempeñaba un Joas o un Jeroboam, hayan evocado, en la representación de los fieles, las angustias de un drama divino, el mito de un dios desposeído y restaurado en su poder real. El fenómeno tuvo que encontrar cierto paralelismo en Jerusalén, en la época del rey Ozías, cuyo intento de entrada espectacular en el Santo de los Santos[49], si coincidía con el período del año nuevo, como es probable, modificaba también, de una forma radical, el significado del ritual del año nuevo en el templo de Jerusalén. Nos encontramos entonces con unos ejemplos típicos de una crisis del tiempo bíblico. Al atribuirse el papel de soberanos mediadores, dos reyes prestigiosos, Jeroboam y Ozías, se salían de la alianza. Pero esa ruptura no constituía un pecado personal solamente. Al repercutir en cierto número de ritos, les daba a los fieles la impresión de participar en un tiempo diferente del de la alianza, en un tiempo ritual, con todas las tensiones y contradicciones que esto suponía. La religión de los hombres de la Biblia no se situaba ya entonces en el tiempo bíblico, sino en el tiempo ritual de una religión.

La existencia y la reabsorción de los ritos agrarios manifiestan en Israel una crisis semejante. Es indudable que el catálogo de ritos «cananeos» que hemos establecido anteriormente[50] se ve contradicho abundantemente por la lista de protestas bíblicas contra esos mismos ritos. Los sacrificios humanos se practican muy cerca de Jerusalén, pero están rigurosamente proscritos en todas las legislaciones sagradas israelitas, y el relato patriarcal de la sustitución de Isaac por una víctima animal resume, en unas cuantas frases patéticas, la repulsa hebrea de los sacrificios humanos[51]. Los hieródulos llenaban los santuarios, pero la legislación se muestra unánime en reprobarlos con toda severidad, y tanto en el norte como en el sur se desarrolló una lucha tenaz contra las prácticas de esos que se daban el título de *santos* y de *santas*, pero que la opinión popular prefería llamar *perros* y *prostitutas*[52]. Los profetas han sido los adversarios más empedernidos de la orgiástica. Al actuar contra ella se apoyaban en una larga tradición, atestiguada por las legislaciones sagradas. La concordancia de estos testimonios permite que supongamos en los hebreos, desde su origen, una mentalidad austera y ruda, que nunca se acomodó por entero a la compleja civilización cananea.

49. 2 Crón 26, 16-20.
50. Cf. *supra*, 110 s.
51. Gén 22.
52. Dt 23, 18-19.

Sin embargo, sería menester intentar profundizar un poco más en las fuentes de esta mentalidad. Los ritos agrarios se basan en ciertos mitos, y al nivel de esos mitos es como se puede alcanzar la esencia de la protesta hebrea. Una vez instalados en Canaán, los hebreos se mostraron sensibles a la importancia de las lluvias en el clima de aquel país. Pero rechazaron el mito que sistematizaba la sucesión lluvia-sequía; conservaron más bien su carácter irregular, no natural: de ahí toda una teoría de catástrofes (largas sequías, lluvias de diluvio) bajo la que se encontraba una ética muy simple que relacionaba la regularidad de las lluvias con la obediencia a la alianza [53]. Esta concepción no se debía únicamente al monoteísmo hebreo, sino igualmente al nomadismo fundamental de la sociedad hebrea. Frente a su divinidad, los hebreos no se sentían, como los cananeos, sujetos a un terreno concreto. Su dios no era el *baal*, el propietario del campo, sino un Dios a cuyo lado ellos podían ser constantemente metecos, arrendatarios [54]. Por consiguiente, no tenían por qué *exorcizar* al *baal* mediante ritos y sacrificios apropiados. Lo que necesitaban era encontrar una formulación religiosa de las relaciones entre el Dios-Amo, que era *baal* de la tierra, y los metecos que, agrupados en su alianza, ya no peregrinaban con él, sino que en adelante permanecerían fijos sobre el mismo suelo del que él era el *baal*.

Esta formulación es una de las más características y también de las más patéticas del pensamiento hebreo. Los hebreos la realizaron modificando con una ligera pincelada, pero muy importante, la identidad fundamental de las religiones agrarias: tierra=mujer. Identidad cuya aceptación se vislumbra, entre otros varios, en los versículos de Isaías que citamos anteriormente [55], pero que los hebreos traspusieron dándole a la *mujer* el significado de *esposa*. Bajo esta luz es como han de leerse los versículos de Isaías. Están trazados sobre el tema de la conyugalidad de Dios y de la tierra. Este tema corresponde a aquel otro, más amplio, pero de inspiración muy similar, de la conyugalidad de Dios y de Israel, identificado, lo mismo que la tierra, con la mujer, la esposa. Más tarde examinaremos las repercusiones de este tema en la definición de la alianza [56]. De momento recojamos la idea de que, en el terreno de la religión agraria, la identificación de la tierra con la esposa sustituye la noción de *propiedad* por la de

53. Dt 11, 10-21.
54. Lev 25, 23.
55. Is 62, 4-5; 55, 10-11. Cf. supra, 112.
56. Cf. *infra*, 218 s.

fidelidad. Lo que en la religión del *baal* cananeo es una relación de posesión, en la religión israelita es una relación de fe. De ahí se derivan las dos grandes corrientes que continuamente se contradicen en la Biblia. Una corriente «cananea», que atraviesa la existencia de los hebreos, para los cuales la tierra es *poseída* por Dios, el *baal*, el amo; y otra corriente distinta que sostiene la existencia de los hebreos, para los cuales la tierra está *animada* por Dios, el *baal*, el *esposo*. El punto de confluencia de ambas corrientes se situaba en la anfibología de la palabra *baal*, que significa a la vez *amo* y *esposo*, y que designa a las divinidades cananeas, además de aplicarse también como atributo al Dios de Israel. Los hebreos conscientes de estos equívocos tenían que optar entre dos tiempos, para poder clarificarlos: un tiempo «cananeo», en que *baal* era el *amo*, o un tiempo bíblico, que rompe radicalmente con las perspectivas de la religión agraria, dado que *baal* no era ya el amo, sino el esposo. Aun en el terreno agrario, la noción de alianza predomina en los conceptos rituales o míticos. La alianza entre Dios y la tierra se expresa en ellos con el mismo término que define la alianza entre Dios y los hombres, el de *fidelidad conyugal.*

6

EL DIÁLOGO EN LA SOCIEDAD: LA LEY, TORÁ

I. La comunidad de la alianza

En torno a la *idea de la alianza* se constituye la *comunidad de la alianza*. La alianza no es únicamente la idea fuerza del universo bíblico. Elabora además ciertas doctrinas y ciertas instituciones que le dan a la sociedad bíblica su fisonomía particular. Esta sociedad es el lugar de una historia. Los hebreos experimentan su propia existencia como un fragmento de historia a la vez divina y humana. Su comunidad asocia la intención divina a la empresa humana. En consecuencia, son dos los elementos que predominan en la estructura de la sociedad hebrea: la aceptación del tiempo y la presencia de Dios.

El valor del tiempo en la sociedad hebrea es un resultado negativo del *nomadismo* que no ha cesado nunca de animarla. Hay algo digno de atención y casi único en la persistencia de la tendencia nómada en el seno de la sociedad hebrea. A pesar de su primera sedentarización, bastante prolongada, en Egipto, y durante mucho tiempo después de su asentamiento definitivo en el suelo de Canaán, el pueblo hebreo sigue experimentando aspiraciones nómadas. Algunas de sus instituciones legales, como el levitismo, mantienen una población errante entre las tribus sedentarias [1]. Cuando esas instituciones demuestran su ineficacia, aparecen ciertas sectas, como la de los rekabitas, para asegurar el relevo y vivir, con una obstinación ejemplar, su ideal nómada [2]. El sacerdocio es, en su origen, puramente levítico, agrupado en torno al santuario de Silo, en donde los objetos sagrados han

1. Cf. *infra*, 145 s.
2. Jer 35.

conservado su carácter temporal, y es necesaria la instauración de la monarquía para provocar la idea de un santuario estable, que por otra parte solamente podrá establecerse sobre las ruinas de Silo y de su clero nómada [3]. Los profetas sostienen un nomadismo latente y le dan, a partir del siglo VIII, una expresión aguda. Esta persistencia tan tenaz ¿habrá favorecido quizás el desarrollo de un monoteísmo riguroso y de una ética austera? Es posible, aunque poco probable; porque incluso en ese caso habría que explicar por qué ninguna otra tribu nómada de la antigüedad se ha elevado a este monoteísmo; habría que descubrir las causas suplementarias que, al actuar en Israel, le han dado a su nomadismo, y sólamente al suyo, una eficacia tan poderosa. De hecho, si nos parece que se han expuesto imperfectamente las consecuencias del nomadismo hebreo, creemos que es porque se ha planteado muy poco la cuestión de las causas de su persistencia. ¿Por qué no se ha doblegado en Israel el espíritu nómada, mientras que ha desaparecido por completo en otros pueblos, absorbido por las fuerzas vivas de una sedentarización cada vez más acentuada? Si los hebreos han conservado un instinto nómada, no creemos que haya sido por mero romanticismo, a no ser a título accesorio. La verdad es que han llevado dentro de sí, incansablemente, ese nomadismo, precisamente por ser una tendencia instintiva de su espíritu. El nomadismo hebreo es, en su esencia, la negativa de una valoración del espacio. Negativa que era la traducción de una opción en favor de un tiempo refractario al espacio, a la ritualización rígida o al ciclo compensador. Lo mismo que en el universo espiritual hebreo la negativa a valorar el espacio está exigiendo una dimensión histórica del tiempo, también en la vida social de los hebreos el nomadismo, al rechazar las tentaciones del espacio, airea a la colectividad con el soplo amplio de una historia. Mediante el nomadismo, la vida social entre los hebreos no era una colección de hechos espacialmente yuxtapuestos, sino el órgano de un obrar.

Además del nomadismo, es el sentimiento de la presencia divina lo que le da su carácter específico a la sociedad hebrea. Es éste un sentimiento que responde al de la alianza: Dios está *con* Israel. Ninguna sociedad antigua le ha dado a este *con* un sentido tan concreto. Para designar a la antigua comunidad hebrea se han forjado los términos más diversos [4]. Prescindiendo de si son

3. 1 Sam 4. Cf. *infra*, 80
4. Cf. en nuestro Amos, 237 s. las discusiones relativas a los términos de teocracia, confederación, nomocracia, teópolis.

correctos o incorrectos, el hecho es que todos ellos concuerdan en la utilización que forzosamente tienen que hacer del elemento divino. La sociedad hebrea no puede imaginarse sin Dios. Está caracterizada por un absolutismo divino que no impone solamente a Dios sobre el pueblo, sino que asocia indisolublemente al pueblo con Dios mediante una *alianza* y una *ley*.

II. La torá

Los hebreos han tenido como ideal llegar a ser un *pueblo de sacerdotes* o un *pueblo de profetas*[5]. Aunque estos deseos se hayan quedado sin realizar, señalan el sentimiento que los hebreos tenían de estar sacerdotal o carismáticamente relacionados con Dios. Y en todo caso son numerosas las instituciones que afirman esta pretensión en Israel. La más importante es la de la *ley*, la de la *torá*. Etimológicamente *(trh=mostrar)* la torá es una *indicación*, sirve para trazar un camino, una línea de conducta[6]. Pero el hecho de que la torá aparezca constantemente, como hemos dicho, en el centro de la *berit*, pone a su ética en relación con Dios. Pretensión escandalosa en el mundo antiguo, que no ha podido concebir que una moral, y especialmente una moral social, fuese asunto de la divinidad[7]. Afirmación que, por el contrario, constituye la originalidad de la ética hebrea. Los imperativos esenciales de la *torá: ¡Sé santo! ¡Practica la justicia! ¡Ama a Dios y a tu prójimo!*, no indican solamente lo que está *bien*, sino lo que hace participar al hombre de la intención de Dios. La *torá* no es la conducta de *una* existencia, sino la de la existencia aliada con

5. Ex 19, 6; Núm 11, 29.

6. Sobre el sentido de la *torá* bíblica cf. A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, 95-109 y 140-152. A. y R. Neher, *Histoire biblique du peuple d'Israel*, Paris 1962, I 145-174.

7. Cf. *supra*, 49. Una definición de la virtud como la que da Cicerón, *De natura deorum* III, 36, es significativa del espíritu de la antigüedad pagana: «Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae a diis se habere; virtutem autem nemo umquam acceptam deo retulit. Nimirum recte; propter virtutem enim jure laudamur et in virtute recte gloriamur; quod non contingeret, si id donum a deo, non a nobis haberemus... Num quis, quod bonus vir esset, gratias diis egit umquam? at quod dives, quod honoratus, quod incolumis. Iovemque optimum et maximum ob eas res appellant, non quod nos justos, temperatos, sapientes efficiat, sed quod salvos, incolumes, opulentos, copiosos».

Dios. Como el tiempo bíblico, la *santidad*, la *justicia*, el *amor*, se definen también en la Biblia en términos de *alianza*.

Santidad

La *santidad* es el imperativo de la ética personal en la *torá*. ¡Sed *santos! ¡Santificaos!* Tal es la llamada que la *torá* dirige al hombre, hablándole en segunda persona en el diálogo del imperativo. No le dice: *Sé justo, sé bueno, sé franco, sé piadoso*. La justicia, la bondad, la franqueza, la piedad (y podríamos seguir señalando casi todas las demás rúbricas de la moral práctica) se deducen de la *santidad*, como si fuera suficiente con que el hombre dirigiera todos sus esfuerzos hacia la *santidad* para que todas las demás virtudes se consiguieran al mismo tiempo[8]. En la ética de la *torá*, en la que el hombre recibe sus directivas de una revelación inmediata de Dios, la obligación de la *santidad* predomina sobre todas las demás, ya que es a la vez el principio y el germen de todas ellas. Por otra parte, la *torá* explica de dónde proviene esta preeminencia de la *santidad: Sed santos, porque yo, Yahvéh, vuestro Dios, soy santo (Lev 19, 2)*. La *santidad* es una imitación de Dios. Es, en el plano moral, el equivalente de la alianza. Porque si la *berit* acerca al hombre a Dios haciendo que converjan sus intenciones, la *santidad* aproxima igualmente al hombre a Dios, haciendo que converja la significación de sus actos. El hombre encuentra a Dios: es la alianza. El hombre se esfuerza en vivir a imagen de Dios: es la santidad. Al plantear como primer imperativo la *santidad*, la *torá* inserta a la ética dentro de la alianza. No hay santidad sin compañía de otro. El tender hacia la *santidad* significa para el hombre esforzarse en imitar a su compañero, Dios.

Esta definición que sugiere la interpretación obvia de la *torá* indica que la *santidad* no es, en la *torá*, sinónimo de la *pureza*. Hay en la *santidad* una exigencia de imitación de Dios que la pureza ignora por completo, por la sencilla razón de que en la *torá* Dios no se define por la pureza[9]. Si la *torá* proclama que Dios es santo, no dice jamás que es *puro*. Por consiguiente, al purificar-

8. Esta observación ha sido puesta de relieve por la tradición teológica judía que no cuenta el precepto de la santidad (Lev 19, 1) en el número clásico de los 613 mandamientos de la *torá*.

9. Mientras que la expresión *Dios santo* es corriente en la Biblia, la de *Dios puro* no aparece hasta más tarde, en la literatura judía postbíblica. En la Biblia canónica no nos encontramos con un solo ejemplo de ella.

se el hombre no imita a la divinidad. Se queda frente a sí mismo, actuando según unas líneas de conducta que le son propias. Penetrando en la pureza, todavía no ha entrado esencialmente en la alianza. Para ello es necesario que se oriente hacia la *santidad.* Así pues, *pureza* y *santidad* son dos estados diferentes, y es ésta una observación fundamental para la inteligencia del valor ético de la *torá.* En todas las demás legislaciones religiosas, la pureza es idéntica a la santidad, en el sentido de que la penetración en lo sagrado, la intimidad del hombre con Dios, depende de una opción entre lo puro y lo impuro. La gran innovación de la *torá* consiste en haber sabido distinguir entre el terreno de la pureza y el de la santidad. La polaridad entre lo puro y lo impuro se presenta en la *torá* como una simple técnica, o mejor dicho, como una preparación. Deja al hombre en lucha consigo mismo. El hombre no se llega hasta Dios más que por su tensión hacia la *santidad.*

Esta observación tiene su importancia para situar en su lugar debido la disciplina ritual de lo puro y de lo impuro que la *torá* admite en su código y que constituye una parte capital de la legislación levítica. La escuela de crítica ha llamado a esta parte de la *torá,* junto con los demás elementos relacionados con ella, el código de santidad. No se podía escoger un término que fuera menos indicado. Es un código de pureza ritual, tal como podemos encontrarlo en la mayor parte de las sociedades religiosas antiguas. Pero mientras que en los demás sitios ese código formaba el todo de la sabiduría religiosa, bastando con someterse a él para ponerse en relación con la divinidad, para alcanzar el bien en la pureza y para evitar el mal en la impureza, la *torá* le niega a la pureza ritual toda eficacia metafísica o moral. Es una casuística de lo sagrado, pero no concierne a su esencia. Si el santuario llegara a desaparecer, ya no habría pureza ni impureza, pero siguiría en pie por entero la exigencia de la santidad.

¿Pero cómo se traduce concretamente esta exigencia? ¿A qué actitud nos invita la *torá* cuando nos incita a la *santidad?* ¿Será acaso una pureza moral, y entonces el progreso de la ética bíblica sobre las religiones contemporáneas consistirá sobre todo en esa interiorización de la noción de *pureza* que, en vez de ser ritual como en los demás sitios, y también primitivamente en la *torá,* habría ido poco a poco cargándose de un sentido moral? En realidad, la pureza moral por su parte no era más que un anejo de la *santidad,* con la cual no llegó nunca a identificarse. Su exigencia no se ha manifestado bajo el efecto de una evolución. Como veremos enseguida, va orgánicamente ligada a la noción

de *sedéq* que supone la *tora* en sus formulaciones fundamentales y primitivas [10]. A la técnica ritual de la *pureza* correspondía una disciplina psicológica de la *pureza*. Esta disciplina no realizaba la santidad, lo mismo que tampoco la realizaba aquella técnica.

Para comprender el esfuerzo hacia la santidad, no hemos de olvidar que se trata de un esfuerzo hacia la imitación de Dios. La postura del hombre en relación con el mundo tenía que definirse como la de Dios, en una aparente contradicción lógica que solamente podía compensar un supremo esfuerzo en la acción. *¡Sed santos, porque yo soy santo!* Dios es a la vez trascendente e inmanente, separado del mundo y penetrante en él [11]. Así debe ser también la acción del hombre, una tensión entre la repulsa y la aceptación del mundo. En relación con el Dios trascendente, todo es profano, y el hombre tiene que experimentar esto en toda su crudeza. Su acción tiene que *profanar* todos los grandes elementos del universo: la naturaleza cósmica, el tiempo, el espacio, la vida, el hombre mismo; en contra de lo que hacen aquellos hombres que sacralizan todo o parte de esas fuerzas, convirtiéndolas en divinidades suyas, el hombre de la *torá* tiene que considerar todo eso como profano. Pero en relación con el Dios inmanente, todo es sagrado; y también esto tiene que experimentarlo el hombre de la *torá* en toda su crudeza. Todo el universo profano está sacralizado por Dios. La naturaleza, el tiempo, el espacio, la vida, el hombre, son profanos; pero, creados por Dios, empapados de él, adquieren un *valor* en la dimensión de lo sagrado. La exigencia de santidad equivale al esfuerzo por descubrir y revelar ese valor. A este esfuerzo es al que se dedica el *rito* en la *torá*. El rito no pretende domar las fuerzas físicas, sino santificarlas. No tiene la finalidad de reconciliar dos terrenos contradictorios, el de la naturaleza y el del hombre, sino la de convertir en metafísico lo que hay de uniformemente profano tanto en la naturaleza como en el hombre.

Pero a ese hombre le pide la *torá* que imite, no ya a *un* Dios, sino *al* Dios, al único. Y éste es otro aspecto fundamental de la exigencia de santidad y de los ritos correspondientes en la *torá*. La teología politeísta admite el postulado de la multiplicidad del Ser; en ella lo sagrado y lo profano aparecen irremediable y radicalmente separados. La teología monoteísta, aunque tiene en cuenta esta multiplicidad aparente, no la acepta como definitiva. Lo mismo que en el ser divino todo es esencialmente uno, tam-

10. Cf. *infra*, 142 s.
11. Cf. *supra*, 115.

bién en el ser humano existe la posibilidad de reducir a lo único la diversidad de sus aspectos. El *rito* de la *torá*, santificación de la creación profana mediante la obediencia de la criatura al Creador, es igualmente santificación de la criatura mediante la toma de conciencia de su unidad. Lo sagrado y lo profano no dividen al hombre más que cuando consiste en dejarse mutilar por ellos. Pero cuando el hombre, a través del rito, los restituye a su unidad esencial, los experimenta como una realidad unificada verdaderamente gracias al acuerdo de los dos elementos coaligados. Estos, al sentirse aliados, en vez de contradecirse, se aprueban en el diálogo.

Justicia

Si en la *torá* la *santidad* es el imperativo de la ética personal, la *justicia* representa en ella la exigencia de la ética social. Quizás la persistencia del nomadismo haya contribuido en gran parte a suscitar, a lo largo de la historia de la sociedad hebrea, un sentido agudo de la justicia. El poder no está sometido en la sociedad nómada a las grandes variaciones y perturbaciones que conoce la sociedad sedentaria. Está repartido de forma equilibrada y su desequilibrio acaba siendo absorbido, más pronto o más tarde, por el tiempo. La movilidad de la historia nómada impide el asentamiento definitivo del poder en manos de un individuo o de un grupo determinado. Permaneciendo fiel, si no a la realidad, al menos al ideal nómada, la sociedad hebrea mantenía con constancia la exigencia de la equidad. Ciertas instituciones como el levitismo, pronto lo demostraremos, tenían que impedir en principio, y en la medida en que se manifestaban en la realidad, la división entre los poseyentes y los pobres. Igualmente, ciertas exigencias de la *torá*, como las del año jubilar y sus consecuencias en el derecho territorial y fiduciario [12], trasformaban la vida social en una experiencia provisional, periódicamente revisable. El tiempo iba corrigiendo a la larga los abusos y los excesos del poder. No es verdad que no haya sido practicado nunca el año jubilar: por lo menos su exigencia, aunque fuera puramente ideal, alimentaba una meditación ética, en la que los términos de *derecho*, de *equidad*, de *justicia* —*michpat*, *sedéq*, *sedaqá*— ocupaban un lugar preeminente. Si *michpat y sedaqá* no siempre se aplicaban, constituían por lo menos una fuente cons-

12. Lev 25.

O DIOCESANO TEOLOGIC
BIBLIOTECA

tante de reflexión. Solían referirse a ellos de una manera casi natural.

Esta reflexión se centraba en torno a Dios. El principio de *michpat* y *sedaqá* era el *sedéq* de Dios en el momento de conclusión de la *berit*. Momento único de la cronología, unos días después del éxodo de Egipto, cuando la comunidad israelita formaba finalmente, en su conjunto, una sociedad de personas libres. Fue a una sociedad sin jerarquías, sin ascendencias, sin derechos consuetudinarios, sin autoridades constituidas, a la que fue revelada la *torá* por el único ser que, frente a esa sociedad, asumía el papel de jefe: Dios. Dios era el legislador único y absoluto de una comunidad en la que no solamente eran todos iguales, desde el anciano al aguador, sino en la que todos habían sido igualados por el acto justiciero de Dios, por su *sedéq*. *Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre* (Ex 20, 2): tal es la primera palabra del decálogo, la afirmación primera por la que la *berit* se convierte en *torá*. La *torá* no ha sido revelada a un pueblo salido de la naturaleza y engendrado por ella, sino a un pueblo salido de otro pueblo, nacido de una rebeldía [13]. Solamentente podía comprender y aceptar la ley de la *torá* un pueblo que, como Israel, había tenido en Egipto la experiencia conjugada de la miseria y de la rebelión, de la esclavitud y de la libertad, del sufrimiento y de la redención. Dios ponía la *torá* en el corazón de unos esclavos, cuyas cadenas acababa de romper.

Tal es el *sedéq* de Dios. Conserva en la vida de la alianza algo de lo que era en el momento de la conclusión de la *berit*. La *iusticia* aparece allí como *justificación*, ya que *sedéq* tiene con frecuencia el sentido de *victoria* y de *inocencia*. En el Sinaí, la revelación de Dios estaba justificada por la intervención previa de Dios en Egipto. La *torá* no se imponía como un yugo sobre la cerviz de unos esclavos; era la consumación de una lucha, en la que Dios había tenido razón. No podía lanzarse ningún reproche contra Dios: su victoria sobre Egipto lo declaraba inocente de toda sospecha. Llamaba a la servidumbre religiosa a unos hombres a los que había liberado socialmente, como si quisiera subrayar que esta nueva servidumbre no debía ni podía borrar la libertad recientemente conquistada. La *torá* se inscribía desde el comienzo en un plano de *redención*. El éxodo había sido una *gueola*, una redención. La *torá* debería ser igualmente otra.

13. Cf. F. Rosenzweig, *Die Bauleute*, en *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 106-123.

El *sedéq* humano exigido por la *torá* está también inscrito en este mismo plano. No se trata únicamente de practicar la justicia, a pesar de que esto es una cosa muy importante, pero que queda garantizada suficientemente por la constitución seminómada de Israel, querida también por la *torá*. Todo ocurre como si, mediante el *sedéq*, los hebreos hubieran sido llamados a cooperar con el plan de Dios en la historia. Practicar el *sedéq* no es solamente obrar según las reglas morales en el seno de la sociedad, sino asumir una vocación eminentemente religiosa, esto es, ayudar a que resplandezca la *inocencia* de Dios y se asegure su *victoria*. Esta vocación se desarrolla en un doble plano, uno práctico y otro teórico. Prácticamente, se trata de eliminar la injusticia y el pecado, que impiden a Dios alzarse con la victoria. Evidentemente es preciso empezar por uno mismo, para intentar a continuación conquistar a los demás para esta perfección moral, sin la que estaría perdida la partida de Dios. Teóricamente, es preciso elaborar una doctrina capaz de explicar el sufrimiento y el mal, evitando que Dios tenga que cargar con su responsabilidad. Doctrina que tiende a declarar la inocencia de Dios y a situar la culpabilidad en el hombre. A esta doble tarea es a la que se consagran, en la sociedad hebrea, los *sadiquim*, los *justos*, aquellos cuya piedad es del orden del *sedéq*. Por su acción y su pensamiento, estos hombres participan del *sedéq* de Dios; son los artífices esenciales de la justicia social, de la pureza moral y de la técnica de la penitencia.

Es fácil ver entonces la diferencia entre el plano de la *santidad* y el del *sedéq*. La santidad asume el riesgo de la imperfección y del pecado, con tal que el acto de santificación sea integral. El *sedéq* esquiva este riesgo, y su trabajo consiste precisamente en abolir las imperfecciones y en reducir los pecados. El tipo del *santo* bíblico y el del *justo* bíblico no coinciden. Para que puedan encontrarse se necesita un término medio. Pero este término medio, el *amor*, es tan fuerte que, al ocupar su lugar, obliga a la *santidad* y al *sedéq* a modificarse, plegándose a sus propias exigencias.

Amor

El *amor* es más que el *sedéq*. Porque el *sedéq* conserva la lucidez de la imperfección, sabe que ha pecado en ella y se ocupa en corregirla. Pero el amor es incondicional. No tiene por qué preocuparse de las sombras. Tiene que aceptar, inmediatamente,

la luz. *¡Ama a Dios!* (Dt 6, 5); *¡ama a tu prójimo!* (Lev 19, 18). Sean los que fueren. Tal como son. La «culpabilidad» de Dios, aunque fuese manifiesta e insultante, es digna de ser amada. Y hay que amar el pecado y la indignidad del prójimo, por muy demostrados que estén. El amor carece de método y de técnicas. El amor es exigencia absoluta.

De la misma forma, el *amor* es más que la *santidad*. La *santidad* es exigencia de imitación. Es menester actuar ante el mundo y ante el hombre lo mismo que actúa Dios. Dios y el hombre están trabajando en la misma tarea, pero cada uno en su dimensión. El amor capta a Dios y al hombre en su dimensión común. *¡Ama a Dios! ¡Ama a tu prójimo!:* a los dos con el mismo amor. Lo trascendente y lo inmanente, lo eterno y lo temporal, lo absoluto y lo relativo están confiados a un mismo y único sentimiento en el corazón del hombre. Por la exigencia del amor, el corazón del hombre se convierte en el lugar de encuentro entre Dios y el hombre. El amor es el diálogo entre Dios y el hombre, dentro del hombre.

Los profetas han sentido admirablemente la preeminencia del amor en la *torá* precisamente porque ellos mismos eran, debido a la esencia de su vocación profética, continuos lugares de encuentro entre Dios y el mundo. Ellos experimentaron ese encuentro como un amor y lo describieron como tal, con una amplitud nunca oída hasta entonces. Más tarde lo veremos [14].

Lo que conviene subrayar enseguida, dejando para un capítulo ulterior un análisis más profundo del *amor*, es que la exigencia del *amor* es también en la *torá* expresión de la *berit*. El amor, lo mismo que la *santidad* y el *sedéq*, es la respuesta a una llamada de Dios. Lo que es primordial en el *amor* no es que Dios ame a los hombres. Esta es evidentemente una noción muy importante, a la que la Biblia le concede un relieve muy destacado; pero esta idea se encuentra también, por lo menos esbozada, en otras doctrinas religiosas. Ciertos seres elegidos han tenido la impresión de ser amados por Dios [15]. Pero la característica del *amor* en la Biblia radica en el hecho de que los hombres son llamados a amar a Dios [16]. Es ésta una nota que no se encuentra en ningún otro

14. Cf. *infra*, 215 s.

15. Es evidente que no se trata en ese caso más que de una parcialidad, y no de una noción afectiva. La expresión «amado de los dioses» corresponde a la de «favorito de los dioses» en la literatura religiosa no bíblica. No tiene ese acento sentimental que ha permitido darle, en la Biblia, al simbolismo conyugal, en donde el ser amado por Dios es «amado» como una mujer por su esposo.

16. Dt 6, 5; 10, 12; 11, 1.13.22 y *passim*.

lugar. La noción de un Dios que ama se ve enriquecida en la Biblia por la del hombre que ama. De esta manera nos vemos llevados a la estructura dialogal de la *berit*. Las cosas ocurren como si Dios revelase en la *tora* la exigencia del amor, por la necesidad que tiene de ser amado. A Dios le falta ser amado por la criatura, y por ese motivo es por lo que ha concluido la alianza. Israel ha sido elegido, no ya únicamente porque Dios lo ama, sino porque Dios espera ser amado por él.

III. El levitismo

Con el levitismo penetramos en un terreno sumamente típico de la sociedad religiosa hebrea. Mientras que el sacerdote es designado en Israel por el término *kohen*, que es posible encontrar en otras varias lenguas semitas, la palabra *leví* no tiene paralelo alguno fuera de Israel. De esta forma los problemas relacionados con el levitismo empiezan con la interpretación misma de la palabra *leví*[17]. La primera serie de hipótesis es de orden mito-histórico: no se ve en el levitismo histórico de la Biblia más que una reconstrucción tardía de lo que en su origen era solamente un mito. La tribu de Leví no habría tenido existencia real hasta los últimos años de la monarquía judía y se habría constituido en torno a un tema mítico, cuyo héroe sería un personaje de la antigüedad nómada. Wellhausen[18], cuyas ideas en este terreno se han convertido en clásicas, hace derivar *leví* de *Lea* (madre de *leví* en el «mito» del Génesis) y relaciona estos dos términos con el de *leviatán*, la serpiente cósmica cuya figura se ve reaparecer en el culto del «leví legendario» Moisés. Otra serie de hipótesis son de orden comparativo: los levitas serían en Israel una categoría de sacerdotes, con analogías especiales con ciertas instituciones de una antigua tribu árabe. Algunas inscripciones mineanas, que remontan probablemente al siglo XV antes de nuestra era, señalan efectivamente que los sirvientes de la divinidad Wadd son designados por los términos de *lw'* y de *lw't*, en los que cabe reconocer una parentesco lingüístico con *leví*. Este dato resulta tanto más interesante cuanto que esta tribu vivía en Arabia septentrional, en una región en la que la Biblia sitúa, por aquella

17. Para una metodología de los estudios relativos al levitismo, cf. K. Mohlenbrink, *Die levitischen Uberlieferungen des AT:* ZAW 52 (1934) 184-231.
18. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1896, 141.

época, a los madianitas, con cuya existencia estuvo mezclado el levita hebreo Moisés. La hipótesis de los orígenes madianitas de la religión de Moisés podría entonces incluir la de la adopción, por parte de Moisés, del término madianita de *leví* parae l sacerdocio hebreo [19]. Sin embargo, Jastrow [20] prefiere establecer una relación entre *leví* y el término sacerdotal de *labá* que se encuentra en los textos de El-Amarna. La raíz común sería *lb*, el *león*, animal cuyo nombre (bajo la forma *ary*) se emplea igualmente en los textos de Ras-Shamra para designar a ciertas personas investidas de funciones religiosas, que son una especie de sacerdotes-profetas [21]. Pero, además del carácter tan hipotético del origen madianita o egipcio de la doctrina de Moisés, las interpretaciones lingüísticas son en uno y otro caso sumamente frágiles y discutibles. Cada vez se muestran los autores más de acuerdo en la significación puramente hebraica y obvia del término *leví* [22], que es la misma que nos propone también el texto bíblico: *leví*, de *lv'* —*ligar*— designa a un asociado [23].

¿Asociado con quién? La respuesta no nos la puede dar la lingüística. Pero la ciencia histórica se muestra muy dividida a la hora de ofrecernosla. En efecto, la Biblia presenta dos comunidades de levitas, muy diferentes entre sí. La una, laica, ocupa un lugar entre las demás «tribus» de Israel. ¿Será acaso porque estaba «fraternalmente asociada» con la tribu de Simeón, con la cual parece ser que llevó a cabo algunas expediciones militares que no se vieron ratificadas por el conjunto de la comunidad hebrea? [24]. Puede ser ésta la razón de que esta tribu llevara el nombre de *leví*. Pero los levitas son igualmente unos hombres diseminados por todo el cuerpo de la sociedad hebrea, que no parecen constituir un clan político, sino más bien una asociación de carácter religioso. ¿No será entonces el nombre de *leví* un título religioso mejor que un apelativo étnico? [25]. ¿No designará a una especie de «clientes» de los santuarios, a unos hombres dedicados al servicio de un templo o de un culto? Para decidir este problema de la oposición entre la tribu laica y la tribu reli-

19. Cf. G. Hölscher, art. *Levi* en Pauly-Wissowa. *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft.*
20. Jastrow, *Levi* en *Dictionnaire.*
21. Cf. A. Haldar, *Associations of cultic prophets*, 82.
22. *Ibid.*, 91 s.
23. Gén 29, 34 (asociación entre esposos); Núm 18, 2-4 (asociación a un santuario).
24. Gén 34; 49, 5-7.
25. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël. I la religion des hébreux nomades*, Bruxelles 1937, 226.

giosa de *leví*, se acude de nuevo igualmente al esquema histórico que nos sugiere la Biblia. El sentido laico ha precedido, en el tiempo, al sentido religioso. Los levitas, de un simple clan ético que constituían en su origen, se trasformaron luego en una cofradía religiosa. La modificación se llevó a cabo bruscamente, con ocasión de ciertos sucesos que tuvieron como héroe y protagonista a Moisés, que era también levita. Los levitas relacionan su investidura con la tradición del desierto. Fue allí, a propósito de unos acontecimientos cuyo alcance resultó decisivo para su vocación ulterior, donde los levitas experimentaron el verdadero significado del nombre que llevaban. En adelante se sentirían asociados a Dios.

El verdadero sentido del levitismo es esa asociación con Dios. No veo por qué hemos de reducir a un santuario o a un culto el objeto con que estuvieron relacionados o ligados los levitas [26]. Los levitas no eran los clientes de un templo ni, en sentido restringido, los de una religión; eran los vasallos de lo sagrado. Pero en este vasallaje conservaban algo de su independencia profana. Ellos no estaban consagrados, como los sacerdotes, mediante un rito de unción, que los identificase con lo sagrado. Encontramos una legislación muy interesante que trata a los levitas como funcionarios [27]: ellos no sirven en el templo más que desde los veinte a los cincuenta años. Hay, por consiguiente, en su vida dos márgenes obligatoriamente no sacerdotales. Otra disposición [28] les deja en libertad de asumir o de rechazar las funciones rituales que se les encomienda en el templo. Por consiguiente, no están «consagrados», sino disponibles. Pueden penetrar en lo sagrado en el momento que crean conveniente, aunque conservan la libre disposición de su vida profana. Esta situación, que convierte a los levitas en perpetuos intermediarios entre lo sagrado y lo profano, ¿no será acaso más que una ilustración concreta de la alianza? ¿No asocia también esta doctrina de la alianza, de una manera constante, a los hombres con Dios, a unas existencias profanas con unas intenciones sagradas? Precisamente donde el pensamiento hebreo consideraba que podía desarrollarse una historia apoyada a la vez en Dios y en los hombres, o sea, entre el cielo y la tierra, entre lo trascendente y lo inmanente, allí es donde se realizaba efectivamente la existencia de los levitas. El levitismo, por tanto, era la encarnación social de la alianza.

26. Hipótesis de Maybaum, *Die Entwicklung des altisraelitischen Priestertums*, Berlin 1880, IV.
27. Núm 8, 23-26.
28. Dt 18, 6-8.

La tradición bíblica nos descubre el verdadero sentido del levitismo relacionando su nacimiento con el preciso momento en que nació la alianza. Si no se admite que la historia espiritual y política de los hebreos se basa en su concepción de una alianza concluida con el Dios que los había librado de Egipto, el levitismo carecería de contenido como la misma historia hebrea. Pero si se le concede a la noción de alianza toda la importancia que le corresponde, es menester, para comprender el levitismo, situar su nacimiento al mismo tiempo que el nacimiento de la alianza. El levitismo es un movimiento espiritual y social que ha realizado el salvamento de la alianza en una de sus primeras crisis [29]. Conservó con todo su empeño algo de aquella voluntad de vanguardia, que mantuvo, frente a todas las corrientes contrarias, y a veces con cierto extremismo, los elementos más puros de la alianza. Si analizamos el levitismo a través de la historia hebrea, podremos descubrir a la alianza en su primer brote, con todas sus afirmaciones fundamentales e irreductibles.

Si buscáramos, en la sociedad hebrea, el grupo con el que más de cerca están emparentados los levitas, tendríamos que acudir a los *gerim*. Esta clase de individuos no son esencialmente extranjeros, sino transeúntes. Lo que predomina en los *gerim* es su nomadismo, y este término es el que se utiliza efectivamente para designar en la Biblia al nomadismo de los patriarcas hebreos: ellos mismos se declaran *gerim*, su vida es una *peregrinación (maggur)*, la tierra en donde plantan sus tiendas es igualmente la de sus *peregrinaciones* [30]. En Egipto, los hebreos también son *gerim*, no ya por el hecho de que son extranjeros, sino porque han venido, como una tribu nómada, a *asentarse provisionalmente* en el suelo de Egipto. No se han olvidado de que su presencia en Egipto es provisional, y aunque hubo de hecho intentos de implantar su morada en Egipto, de hacerse sedentarios en el país de Egipto y asimilarse al elemento indígena [31], fue ciertamente el mantenimiento de una mentalidad de *peregrinos* lo que contribuyó más tarde a que los hebreos abrazasen la idea de un éxodo. Cuando, después de haber penetrado en Canaán, los hebreos dejaron finalmente de ser *gerim*, su sociedad comprendía numerosos *gerim*, en los que no hemos de ver únicamente a personas extranjeras, especialmente cananeos autóctonos, sino también hebreos rebeldes al sedentarismo completo, que llevaban una existencia nó-

29. Cf. *infra*, 152.
30. Gén 17, 8; 28, 4; 36, 7; 47, 9; Ex 6, 4.
31. Gén 47, 27.

mada. Entre ellos estaban los qenitas, que tenían ciertos vínculos de parentesco con la comunidad hebrea, pero que preferían la tienda a la casa [32]. Es verdad que vivían al margen de la sociedad, en las fronteras del territorio. Sin embargo, será precisamente entre ellos donde surgirán, en el siglo IX, las primeras sectas rekabitas, cuando el nomadismo se experimente con agudeza, no ya como un mero estilo de vida, sino como un medio eficaz para salvar los principios mismos de la alianza. Entre estos *gerim* de la sociedad hebrea sedentaria hemos de contar igualmente a los levitas. Su fidelidad al nomadismo resulta perfectamente comprensible si, como indica la Biblia, fueron ellos en Egipto los que estuvieron al frente de quienes rechazaban la sedentarización. El papel eminente que desempeñaron ciertas familias levíticas en el momento del éxodo se explica por su voluntad obstinada e irreductible de permanecer en Egipto como *gerim*. Esto los hacía estar dispuestos para partir, para volver a la vida nómada, ya que nunca habían abdicado de su condición de nómadas. Sea de ello lo que fuere, el hecho es que ellos forman, en el seno de la sociedad hebrea establecida en Canaán, la tribu sin tierra [33]. Y esto, como es lógico, lleva consigo un montón de consecuencias.

Hay en primer lugar, en esta repulsa de la tierra, una repulsa del espacio. Son numerosas estas tentaciones del espacio y ya hemos visto cómo condujeron a las religiones antiguas y, por su influencia durante los periodos de crisis, a la misma religión hebrea, a refugiarse en las mitologías rituales o cíclicas. El nomadismo levítico mantenía una dirección fundamental de la alianza, de la *berit:* su adhesión al tiempo. La existencia de los levitas estaba, de parte a parte, penetrada por el tiempo.

Pero este aspecto metafísico, cuyas consecuencias religiosas no pueden calcularse por haber sido las que vivificaron en el espíritu hebreo la noción de un tiempo histórico, tiene también sus implicaciones sociológicas. Al rehusar la tierra, los levitas rehusaban por el mismo hecho la civilización cananea, esencialmente sedentaria. La vida económica de Canaán se basaba en la agricultura y en el comercio, siendo éste provocado a su vez por los intercambios naturales entre Canaán, país de producción agraria, y Fenicia, país de recursos industriales. El bloque cultural fenicio-cananeo se estableció en la comunidad económica de los dos países. Pues bien, los levitas no se *cananeizaron;* fueron los únicos de los hebreos que no se entregaron ni a la vida ciu-

32. Jue 4, 17 y *passim.*
33. Núm 18, 20 y *passim.*

dadana, como hicieron los demás connacionales suyos desde su entrada en Canaán, ni al comercio, como harían más tarde los hebreos, cuando se les sometieron las partes más ricas del país.

Teniendo en cuenta esta repulsa de una existencia rural o comerciante, podemos preguntarnos de qué vivían los levitas. ¿Siguieron manteniendo el pastoreo, que es el medio de existencia más natural entre los nómadas y que fue también el de los antiguos hebreos durante su época presedentaria? La respuesta es negativa. Los levitas no vivían de nada. Su existencia dependía de la caridad de los demás. Eran *pobres*. Por consiguiente, la repulsa de la tierra fue igualmente para ellos una repulsa de la riqueza.

Estas consideraciones nos demuestran que no hay en la actitud levítica ningún romanticismo y ninguna sentimentalidad. La pobreza de los levitas es una condición penosa. Y se necesitaban motivos muy graves para que los levitas la mantuvieran. Esos motivos siguen aún en pie en el momento histórico en que se estableció la *berit*, momento al que tan íntimamente estuvieron asociados los levitas. La comunidad hebrea era, después del éxodo, a través del desierto, una sociedad de liberados. No conocía jerarquías ni prerrogativas. Unos hombres, nivelados por su reciente esclavitud, se mantenían en la presencia de Dios dispuestos a aceptar convertirse en compañeros suyos. A cada uno de ellos en particular, lo mismo que al grupo en su conjunto, Dios podía recordarle incansablemente el estado de esclavitud del que acababa de escapar. Fue con esa sociedad de parias con quienes se concluyó la *berit*. Para que la alianza siguiera conservando algo de este carácter, era preciso que, en la sociedad hebrea, los pobres estuvieran constantemente en relación con Dios. La indigencia de los levitas realiza esta plenitud social de la alianza. Por medio de los levitas pobres, que estaban asociados con Dios, Dios se muestra unido a las clases más humildes, a los metecos, a las viudas y a los huérfanos, a los pobres y desheredados. De esta forma la sociedad de la alianza no puede desdibujar, delante de Dios, los problemas planteados por la existencia de los que sufren. Las plagas sociales le afectan a Dios. La sociedad hebrea elabora una doctrina religiosa del sufrimiento y una ética social. Al movimiento que lleva desde el nomadismo levítico hasta el rekabismo corresponde otro movimiento que lleva desde la pobreza levítica hasta la doctrina de los *anavim*, de los pobres [34]. Los unos y los otros, los rekabitas y los *anavim*, van en busca de

34. Cf. A. Causse, *Les «pauvres» d'Israël*, Strasbourg-Paris 1922.

su salvación. Los primeros la encuentran en el nomadismo integral; los segundos, en la exaltación moral de su propia condición: por ser pobres, ellos son los preferidos de Dios. El ejemplo de la condición levítica les servía de inspiración a los dos.

La indigencia de los levitas está vivamente subrayada en la legislación que encomienda su subsistencia a la caridad pública [35]. Pero se deduce de una forma más directa todavía, y podíamos decir que más dura, de ciertas comparaciones que nos sugiere el texto bíblico. En un breve resumen de las normas levíticas [36], el Deuteronomio afirma que el levita no conoce padre ni madre, hermanos ni hijos, cuando lo exigen las circunstancias. La comunidad levítica no es una casta y no proporciona a sus miembros el apoyo de ningún sentimiento dinástico o hereditario. El levita es una de esas personas que, a pesar de tener la condición social de sus padres, tiene que estar dispuesto a jugarse la vida él solo. Se da en él, en oposición con la trasmisión hereditaria de su condición, lo que podríamos llamar un *carisma de la existencia:* esta existencia se le impone con un poder absoluto, sin permitirle apoyarse en la ayuda de una familia, de una propiedad, de un título. Podemos ver en él al *huérfano* de la sociedad, y la relación tan frecuentemente establecida en la Biblia entre el levita y el huérfano no es una simple figura retórica. Se da entre los dos una comunidad de destino. Por esta misma razón el levita está emparentado con el *extranjero.* Como los gabaonitas, les corresponde desempeñar trabajos serviles en los santuarios, siendo leñadores y aguadores [37]. Como los *netinim,* ellos son *donados* al sacerdocio [38]. Pues bien, los gabaonitas y los *netinim* son, en el seno de la sociedad hebrea, verdaderos extranjeros, debido a su origen cananeo. Por consiguiente, el levita se ve mezclado con los metecos. La cualidad de *ger* tiende en este caso a la significación de extranjero, más que a la de nómada. La pobreza del levita no es monástica; le obliga a situarse efectivamente al lado de los elementos más desheredados de la sociedad, tanto de la sociedad laica como de la sacerdotal. Esta doble presencia le da al levitismo su verdadera eficacia religiosa. El levitismo *asocia* lo profano y lo sagrado, pero por debajo. Gracias a esta asociación, a este papel constante de intermediario entre la miseria y lo sagrado, el levitismo ha podido penetrar en un nuevo terreno espiritual, para el que lo iba preparando su nomadismo: la parénesis.

35. Dt 14, 27-29.
36. Dt 33, 8-11.
37. Jos 9, 27.
38. Núm 8, 16; cf. Ex 8, 20.

La pedagogía práctica no se les confió a los levitas únicamente durante el destierro. Max Weber ha demostrado [39] que los contactos incesantes con el pueblo autorizaron a los levitas a servir de capellanes, de directores de conciencia, y a ser buscados como tales, ya desde los primeros tiempos de la historia hebrea en Canaán. La predicación moral de los grandes profetas del siglo VIII no podría comprenderse si no hubiera estado precedida por una amplia corriente de parénesis, que había vulgarizado los principios de una *ley*. Esta *ley*, la *torá*, parcialmente escrita y parcialmente oral, era comentada y manejada por los levitas. Ellos conservaban este monopolio desde la constitución de la comunidad hebrea de la alianza, en el desierto. El Deuteronomio presenta la trasmisión de la *torá* a los levitas como un acto institucional [40]. El relato del Exodo es más dramático: los levitas adquirieron sus títulos por su actitud valiente de repulsa del becerro de oro [41]. Su opción situaba ya de antemano a los levitas en una postura de anticananeísmo obstinado. No estaban dispuestos a someterse ni a la existencia sedentaria, cuyo genio divino estaba encarnado en el *baal*, ni a las orgías que llevaba consigo el culto a esta divinidad de la fertilidad. Esta doble repulsa se convirtió para los levitas en regla de su vida ulterior. Siguieron fieles al nomadismo siendo los *gerim* de la comunidad de la alianza, y fieles igualmente a la ética de la alianza siendo los apóstoles de su constitución, la *torá*. Al nivel de estas exigencias ideales, la comunidad de la alianza podía contar con el *levita*. Pero dentro de esa misma comunidad se ve surgir a otros hombres, que secundaban y suplían al levita, aceptando no solamente *enseñar* las exigencias de la alianza y de la ley, sino también *vivirlas*. Esos hombres son los *profetas*.

39. M. Weber, *Le judaïsme antique*, 38.
40. Dt 31, 9.
41. Ex 32, 26-29.

III

La profecía vivida

7

LA PROFECÍA EN LA HISTORIA

I. Abraham y Moisés

Abraham y Moisés dominan toda la historia de la tradición hebrea, que se anuncia con el primero y nace con el segundo. En ellos es posible reconocer los tipos fundamentales del profetismo canónico bíblico. Todos los profetas de este canon son profetas, bien según el orden de Abraham, o bien según el orden de Moisés. Si la ciencia crítica les disputa la anterioridad en la cadena profética, tiene que concederles por lo menos la autoridad de la referencia. Sea cual fuere el momento histórico en que quedaron definitivamente esculpidos sus rasgos, lo cierto es que ellos simbolizaban a la profecía bíblica en sus formas más auténticas y más numerosas. Vamos a intentar definir esas formas y presentar de este modo, a propósito de Abraham y de Moisés, un esquema sumario de la profecía bíblica.

I

Abraham es llamado *nabí* una vez en el texto del Génesis [1]. Puede admitirse que también se alude a su función profética, por segunda vez, en la antigua oración de las primicias, que habla de un *arameo nómada*, *padre* del oferente [2]: que las palabras *arameo nómada* designan a Abraham está fuera de toda duda; pero la expresión *abí*, *mi padre*, no implica únicamente un significado patriarcal. *Abí* es un término técnico que designó en determinados momentos a los profetas; se les decía *padre mío* a

1. Gén 20, 7.
2. Dt 26, 5.

los profetas, como un título que le tributaban no solamente sus discípulos, sino que podía ponerse en labios de todos cuantos les demostrasen a los profetas el debido respeto. A su vez, el profeta llamaba *hijo mío* a quien le hablaba.

Por otra parte, no son estos pasajes lo que nos importa, sino la manera con que el relato bíblico nos presenta al personaje Abraham. Aun cuando el término *nabí* no figurase en el texto, sería evidente que el comportamiento de Abraham es en numerosos aspectos el que corresponde a un *nabí*. El texto sagrado es pródigo en resaltar estos aspectos: le confiere a Abraham ciertos rasgos que en otros muchos profetas sólo aparecen con cierta parsimonia; su personalidad sintetiza en cierto modo el profetismo entero.

Abraham es profeta en el doble sentido de la palabra. Es a la vez un *llamado* y un *enviado*. Las expresiones estilísticas de la *llamada* son numerosas; dos de ellas son las que mejor caracterizan a Abraham y constituyen el leitmotiv de su vocación profética. Una de ellas es la de «ponte en camino», que figura al comienzo y al final de la carrera de Abraham [3], y que es el tema de la investidura. Parece ser que fue ésta la llamada dirigida por Dios a Abraham, cuando le exigió una acción difícil e importante. La otra es la invocación con el nombre mismo de Abraham [4], que es una fórmula de intimidad que podemos encontrar en otros muchos profetas [5]. La llamada de Abraham va acompañada de una doble misión: es enviado a otros hombres para comunicarles el mensaje divino. El texto limita la comunidad humana a la que tiene que dirigirse Abraham a su propia familia:

> Me he fijado en él, para que él mande a sus hijos y a su casa después de él que guarden el camino de Yahvé, practicando la justicia y el derecho, a fin de que Yahvé haga venir sobre Abraham lo que le tiene prometido (Gén 18, 19).

Este importante versículo manifiesta la relación que existe entre la elección (designada por el término de *yadoa*) [6] y la misión. La promesa hecha a Abraham no se realizará por haber sido elegido Abraham, sino porque él trasmitirá a los demás (en este caso, a su familia) el mensaje que ha recibido de Dios. Y éste es el esquema profético: la realización de la profecía no depende sola-

3. Gén 12, 1; 22, 2.
4. Gén 22, 1.11.
5. Moisés (Ex 3, 4), Samuel (1 Sam 3, 6), Jermías (1, 11), Amós (7, 8).

mente de la revelación hecha al profeta, sino de su comunicación a los demás hombres y del uso que éstos hagan de la misma.

Aunque, según la letra de este versículo el mensaje de Abraham vaya dirigido únicamente a sus personas más allegadas, la revelación y su manifestación a los demás tienen en él formas muy variadas. Dios se le revela de palabra, a través de una visión, hasta en un éxtasis, ya que hay una gran diferencia entre las visiones casi racionales por el estilo de las de Gén 12, 7; 17, 1; 18, 1 y la teofanía del capítulo 15 del Génesis. En las primeras la visión se resuelve rápidamente en diálogo. Por el contrario, en el capítulo 15 va acompañada de un profundo sueño en Abraham, de un sentimiento de terror, de accidentes cósmicos y finalmente de un misterioso pasar de Dios a través de los trozos del sacrificio. El ambiente resulta extraño; el sueño y la angustia podrían muy bien ser fenómenos propios del éxtasis. De todas formas, en la revelación Abraham es a la vez *nabí* y *roé*, profeta y visionario.

Esta misma variedad se observa en la realización de su profecía. En el versículo Gén 20, 7 que lo designa como *nabí*, Abraham es el *intercesor* delante de Dios. Abimelek necesita de su mediación, de su oración, para obtener su curación. Es ésta una función común a todos los profetas. Jeremías nos recuerda que Moisés y Samuel formaron parte de ese cortejo de grandes intercesores [7]; y él mismo fue solicitado repetidas veces para ello, lo mismo que Ezequiel [8]. En el caso de Abraham conviene observar que no es el pueblo el que se lo pide, sino un individuo: es éste un matiz que encontramos más bien en los antiguos profetas [9]. En el capítulo 14 del Génesis, Abraham aparece con los rasgos de un *guerrero inspirado:* se parece a los *choftim*, a los jueces, a quienes el espíritu de Dios lanza a la batalla [10]. En otras partes lo vemos como *profeta cultual:* la llamada reveladora de Dios va acompañada con frecuencia por la erección de un altar y la ofrenda de un sacrificio, actos rituales en los que parecen manifestarse tanto la palabra que Dios dirige a Abraham como la que Abraham dirige a los hombres. Esta relación con el sacerdocio está vivamente expresada en su confrontación con Melquisedec: ante el sacerdote

6. Véase *supra*, 90 el valor del conocimiento *(yadoa)* en la experiencia profética.
7. Jer 15, 1.
8. Jer 42, 1-6; Ez 20, 1.
9. *1 Sam* 9, a propósito de Samuel; *1 Re 14, 1-4*, para Ajías. Los ejemplos de «consultas» por individuos se dan con frecuencia en Elías, Eliseo e Isaías.
10. Cf. *infra, 164* s.

de Salem, Abraham se presenta como el sacerdote-profeta de Dios [11].

Pero estas variantes de la experiencia profética de Abraham pueden parecer convencionales, sin que conciernan a la naturaleza real del profetismo de Abraham. Lo cierto es, sin embargo, que ésta se manifiesta además en otros aspectos, más substanciales, aunque menos aparentes a primera vista.

La dominante de la experiencia religiosa de Abraham es el diálogo permanente con Dios. Con una sencillez y una espontaneidad que, incluso desde el punto de vista meramente literario, no tiene parecido en los documentos religiosos de otros pueblos, la Biblia nos refiere que Dios le habló a Abraham, que Abraham respondió a Dios, que hubo entre ellos un intercambio familiar y constante. Es éste un dato que vale también para los demás patriarcas que sucedieron a Abraham y para toda la historia ulterior del pueblo escogido en Abraham. Estamos tocando aquí el punto más interesante y más típico de la narración bíblica: la Biblia admite como una cosa lógica, como una consecuencia natural de la estructura del mundo, el diálogo entre lo divino y lo humano. No a todos los hombres se ofrece la *palabra*, pero siempre se les ofrece a algunos. Estos individuos, llamados a la intimidad divina, son precisamente los profetas. Ellos alcanzan un grado de revelación que la Biblia designa como un cara a cara, y cuya realización más o menos perfecta puede percibirse en cada una de las revelaciones proféticas que nos relatan los libros sagrados. El hecho de que Abraham sea uno de los que participan en ese diálogo lo convierte inmediatamente en un profeta.

Pero la intimidad con Dios tiene en Abraham un matiz especial que no es posible encontrar en los más eminentes de los profetas bíblicos. La admirable segunda parte del capítulo 18 del Génesis no es únicamente un diálogo patético entre un hombre y Dios; es el relato de una colaboración entre lo divino y lo humano en la marcha del mundo. Dios tiene necesidad de los hombres para realizar sus designios; no es enteramente libre para equilibrar su creación, sino que necesita para ello el concurso de la criatura. La justicia es el fruto de una cooperación entre Dios y la humanidad: *¿Voy a encubrir a Abraham lo que voy a hacer?* (Gén 18, 17). Los hombres elegidos con los que Dios puede y tiene que contar, sin los cuales la obra de Dios corre el riesgo de fracasar, son los profetas:

11. Gén 14, 20.

No, no hace nada el Señor Yahvé
sin revelar su secreto
a sus siervos los profetas (Am 3, 7)

Esta certidumbre de Amós es la que está también patente en el capítulo del Génesis. Los profetas tenían el sentimiento profundo de que su intimidad con Dios, con los designios y con el secreto de Dios, no era un simple fragmento de la revelación que Dios les concedía, sino una condición necesaria para la realización de la palabra divina. La función de intercesor asumida por los profetas adquiere entonces una significación muy distinta. El profeta no está esencialmente para presentar a Dios los deseos de los hombres, para dar a conocer a Dios la voluntad humana, sino al revés, para servir de intermediario entre la intención divina y la realidad del mundo. El paso de la palabra divina a la historia se realiza en el mismo momento en que el profeta recibe la revelación. Y este paso es necesario; sin él, la intención divina queda en suspenso, sin arraigar en el cuerpo del mundo. Esta concepción, que quizás parezca orgullosa, a los ojos de los profetas se presentaba tan irreductible y tan ingenua como la del diálogo entre Dios y los hombres. Aunque la revelación era constantemente posible, no podía traducirse en términos de acción más que cuando era confiada a los profetas. Abraham es uno de esos hombres a quienes Dios no confía solamente un mensaje, sino su propia preocupación. No es únicamente un portavoz de Dios, sino su confidente. El asume su parte del misterio divino; es profeta, en el significado bíblico de este término.

Finalmente, Abraham es el profeta que *se pone en camino*. La primera palabra dirigida por Dios a Abraham es una exigencia de desprendimiento. El tema del desarraigo, que aparece en todos los profetas en sus diversos matices [12], se presenta aquí con todo el rigor de lo absoluto. Abraham se convierte en profeta avandonando a su familia, a su país, haciéndose otro. Por el camino de Harrán, Abraham camina solo, hacia lo desconocido, hacia el país que Dios le habrá de señalar [13]. A Dios lo encontrará en cualquier otro lugar. Dios concluye su alianza con un nómada. La profecía es una marcha en común. Tal es la expresión que Amós escogerá para definirla. Y es lo que vemos realizado en la existencia de Abraham.

12. Cf. *infra*, 266 s. Alteración, desarraigo, pero no desgarrón de la conciencia, como quería Hegel (cf. J. Hippolite, *Les travaux de jeunesse de Hegel:* Rev. Mét. Mor (1935) 552. Véase también A. y R. Neher, *Histoire biblique du peuple d'Israël* I, 17 s y 53 s.
13. Gén 12, 1.

II

Lo mismo que Abraham, Moisés reúne en su persona ciertos aspectos del profetismo que en otras personas sólo se encuentran por separado. Tiene algo de la exaltación guerrera de los *chofim* [14] cuando derriba al egipcio, y más tarde, cuando proclama las guerras santas contra Amalec [15] y Madián [16]. Participa, más aún que Abraham, del profetismo cultual, ya que ejerce un sacerdocio duradero junto al santuario nómada, por el desierto [17]; también la teofanía del Sinaí va precedida de un acto ritual [18]; el culto y la revelación parecen indisociables. Moisés es intercesor ante la divinidad y confidente de Dios, que solicita su cooperación para que se lleven a cabo sus intenciones. Comunica con Dios por la visión y por la palabra; es *roé* y *nabí*, llamado y enviado. Finalmente, lo mismo que Abraham, Moisés se ve arrebatado de su ambiente por medio de su vocación; su misión es también un ponerse en camino, un ir errando continuamente.

Pero en Moisés hay una experiencia nueva que lo caracteriza, y que Abraham no había conocido. Esta experiencia introduce en el profetismo bíblico un elemento de importancia capital: Moisés tiene que vivir el *sufrimiento* de la vocación profética. Abraham acepta todos los ofrecimientos divinos con la misma cordialidad: la llamada, la salida de su patria, la confidencia, la lucha y hasta la prueba. Abraham *cree* en Dios [19]. Incluso cuando las órdenes divinas le llevan a sacrificar a su propio hijo, no vacila, porque de las dos cosas escoge una: o bien la orden de Dios es justa y tiene que ser ejecutada, o es solamente una prueba y entonces Dios manifestará su justicia. Abraham no sospecha que Dios pueda estar equivocado o que sea capaz de cometer una injusticia. Su fe es absoluta. Es el profeta de la certidumbre [20].

Moisés es el profeta de la duda, de la negativa, de la rebeldía. Necesariamente hay que pensar en él cuando buscamos el ejemplo de una profecía del *dolor* [21].

14. Ex 2, 12.
15. Ex 17.
16. Núm 31.
17. Ex 29.
18. Ex 24.
19. Gén 15, 6.
20. Cf. sin embargo *infra*, 276.
21. Cf. *infra*, 271.

La abundancia y la firmeza de los rasgos psicológicos de Moisés atestiguan que no se trata únicamente de una experiencia más intensa que la de Abraham. Uno se queda con la impresión de que tiene una naturaleza distinta. La profecía de Moisés es de un orden distinto de la de Abraham. El tipo profético encarnado por Abraham es menos complicado que el tipo representado por Moisés; y sobre todo es menos misterioso. Abraham es un profeta que *se resguarda;* Moisés es un profeta que *se entrega.* Cada uno de ellos corresponde a una concepción distinta de las relaciones entre Dios y el hombre. Para Abraham se trata de unas relaciones de confianza; para Moisés, de unas relaciones de miedo. Con Moisés, la revelación adquiere un carácter más trágico. Ese mismo es también el aspecto que reviste la profecía entre los profetas escriturarios. Se debe al hecho fundamental de que el profeta según Abraham es un individuo, mientras que el profeta según Moisés está insertado en la historia de un pueblo.

Abraham no tenía más misión que la de vivir, ir creciendo, desarrollarse. Su mensaje tenía valor y significado solamente para una generación que todavía estaba por nacer. La misión de Moisés lo introduce en medio de una comunidad humana. Es entonces cuando empieza el enfrentamiento, la lucha concreta, el diálogo con los hombres. Y esto resulta tan difícil, tan distinto de un mero diálogo con Dios, tan sometido al riesgo y al fracaso que, a veces, cuando está ya cerca este fracaso, Dios le permite a Moisés escoger, convertirse sencillamente en otro Abraham, en un profeta-patriarca: *De ti haré un gran pueblo* (Ex 32, 10). El hecho de que la elección de Moisés vaya acompañada de la elección de un pueblo, no ya de una elección prometida para un tiempo remoto, sino de una elección realizada en concreto, el hecho de que la profecía de Moisés sería radicalmente distinta sin la existencia de ese pueblo elegido y tendría que volver a comenzar bajo una forma totalmente nueva: eso es lo que caracteriza a la profecía bíblica a partir de Moisés. La realización de la revelación hecha a Abraham depende de la fe de Abraham, y luego de la maduración de la obra llevada a cabo por Dios. Pero la realización de la revelación hecha a Moisés depende conjuntamente de la fe de Moisés y de la del pueblo. A la dialéctica del profeta y de Dios se añade ahora la dialéctica del profeta y del pueblo. En la medida en que lo divino y lo humano están ligados entre sí al nivel de la revelación, en esa misma medida están ligados el individuo y la comunidad en sus expresiones humanas, durante la etapa del enfrentamiento.

II. Los primeros profetas

I

Yo suscité profetas *(nebiim)* entre vuestros hijos,
y nazireos *(nezirim)* entre vuestros jóvenes (Am 2, 11).

Así es como Amós recuerda los beneficios de Dios a Israel, el cumplimiento de las cláusulas de la alianza llevada a cabo cuando la salida de Egipto. Dentro de esta idea va incluida la mención de los modelos espirituales a los que apela para definirse como profeta. A pesar de que, en otro lugar, afirma que *no es profeta* (Am 7, 14), sabe muy bien que está en la línea de los *nebiim*. Lo que él rechaza es la confusión con esos *nebiim* que pululan a su alrededor y que no están verdaderamente inspirados. Pero reivindica la filiación de aquellos *nebiim* de antaño que, junto con los *nezirim*, eran los testimonios viventes de la solicitud de Dios.

La asociación entre los profetas y los nazireos no es meramente lógica dentro del plano moral, por el hecho de los unos y los otros eran los promotores de un ideal de virtud religiosa y ética. Corresponde además a una realidad histórica que en este lugar evoca Amós sin concretarla, en una fórmula que el contexto nos prohibe aplicar solamente al siglo IX, cuando los profetas, agrupados en torno a Elías y Eliseo, y los nazireos rekabitas luchaban por los mismos principios. Amós tiene ante la vista un período más antiguo, el que siguió inmediatamente al éxodo y a la conquista de Canaán, evocados en el versículo 10 del capítulo 2. La época de los *jueces*, la de los comienzos de la vida política en Israel, está también caracterizada por la existencia y la colaboración mutua de los profetas y los nazireos.

El período que va de Josué a Samuel es, por excelencia, el del *carisma*. El poder político es entonces esencialmente temporal: pertenece al elegido al que Dios ha investido de su espíritu. La investidura se realiza de repente, por una exaltación de las fuerzas físicas y espirituales; le confiere al elegido un dominio que no cesa más que con la pérdida del espíritu divino. La elección divina es arbitraria y extraña. A veces recae sobre ciertos individuos a los que su existencia hasta entonces recta y cabal predisponía para la recepción del poder; pero en otras ocasiones recae sobre personas que aparentemente no tenían ninguna predisposición para unas funciones tan importantes: sobre mujeres (Débora), sobre

bandoleros (Jefté) [22]. Todos estos hechos forman parte del terreno de la elección profética: la investidura por el espíritu y la arbitrariedad de la elección se encuentran en el corazón mismo de la experiencia profética. El *chofet*, el *juez*, es en este sentido un profeta, y no es extraño que esta palabra salga a relucir en el caso de Débora [23].

Pero al menos uno de los jueces es también un *nazir*. Sansón lleva los signos exteriores de la vocación nazirea: no toca el vino ni se corta el cabello. Pues bien, el nazireato de Sansón tiene de particular que no lo buscó él mismo; fue su madre la que se lo impuso, siguiendo un mandato de Dios [24]. El niño fue *santificado* desde el vientre de su madre; estaba preparado, incluso desde antes de nacer, a un destino excepcional. En éste uno de los temas de la elección profética, con el que volvemos a encontrarnos a propósito de Samuel [25]; también Jeremías lo percibió con toda claridad [26]. De esta forma, Débora es a la vez juez y profetisa; Sansón es, por el mismo título, nazireo y profeta. El carisma de su designación como jefe, que bastaría para asegurarle la condición de profeta, se ve acentuado por la noción misteriosa de una predestinación, cuya importancia experimentaron también otros profetas en su propia elección.

Si el nazireato y el profetismo se encuentran asociados en la época de los jueces, como hemos visto, el conocimiento del uno puede ayudarnos al conocimiento del otro. El nazireato ha existido a través de toda la historia del pueblo hebreo, aunque no siempre se manifestara de la misma forma. La forma moral predomina en el código del *nazir* [27]; en otros lugares se señala también el elemento ascético, aunque vislumbrándose otro elemento: el *nazir* está equipado para el combate; la aceptación de los votos multiplica en él las fuerzas físicas; es un luchador.

En los orígenes de la sociedad hebrea es evidente el carácter de las luchas emprendidas por los nazireos: se trata de una guerra. Es digno de señalar el hecho de que los jueces eran igualmente elegidos para la guerra. Aparecen y desaparecen al compás de los incidentes bélicos. El espíritu se apoderaba de ellos para convertirlos en jefes militares. Parece ser que la constitución de la sociedad hebrea comprendía en sus comienzos dos clases radical-

22. Jue 11, 3.
23. Jue 4, 4.
24. Jue 13.
25. 1 Sam 1.
26. Jer 1, 5.
27. Núm 6.

mente distintas de guerreros. Unos eran los *guibborim* (también a veces *anché hail)*, los *héroes*. Eran guerreros profesionales, los hidalgos, según la sugerencia tan acertada de Max Weber [28]. Se reclutaban entre los ciudadanos, capaces de equiparse a sí mismos, lo cual les aseguraba cierta independencia y poder políticos. Esta caballería, primitivamente cananea, se fue abriendo poco a poco a la penetración hebrea. A medida que los hebreos se iban instalando en las ciudades, algunos de ellos iban formando parte de esta nobleza guerrera. En la época de los jueces, todavía hay algunos *guibborim* cananeos; otros son hebreos. Constituyen una caballería permanente, que responde a la llamada del jefe, pero solamente cuando juzgan la lucha necesaria o provechosa. El cantar de Débora se queja de la ciudad de Meroz, cuyos *guibborim* no vinieron en ayuda de las tropas de Baraq y de Débora, que habían contado con ellos de antemano [29].

Al lado de estos guerreros profesionales estaban, en Israel, los guerreros ocasionales. No eran ya las consideraciones políticas las que les hacían entrar en la lucha, sino el entusiasmo de su fe. Tenían conciencia de que defendían un ideal, una comunidad religiosa, y era el *espíritu* el que los arrastraba. Eso eran precisamente los *nezirim*, los nazireos. Es posible que, durante la campaña militar, se obligasen a ciertas reglas ascéticas, capaces de exaltarlos más todavía [30]. El cantar de Débora los llama *mitnadvim*, hombres consagrados (Jc 5, 2.9), insistiendo en el carácter vocativo y espontáneo de su misión. Estos soldados de la fe eran unos pobres hombres al lado de los *guibborim;* eran generalmente poco numerosos, carentes de recursos y, por consiguiente, de armas *(¡Ni un escudo en cinco ciudades! ¡ni una lanza para cuarenta mil en Israel!:* Jc 5, 8), pero tenían una noción muy alta de su misión y un coraje inquebrantable.

Esta disposición para la lucha sagrada siguió siendo un rasgo dominante del profetismo bíblico. Fue en aquellos primeros siglos de conquista del país cananeo y de instalación progresiva cuando debió nacer y afirmarse definitivamente. La vemos, al comienzo, animar a los nazireos y a los jueces. Más tarde se manifestará en los profetas, en el sentido más típico de la palabra. Todos los profetas son luchadores, combatientes de la fe. Es evidente que,

28. M. Weber, *Le judaïsme antique*, 20. *N. del T.*. No creemos tan «acertada» esta acepción de la palabra «hidalgo».

29. Jue 5, 23.

30. El ayuno impuesto por Saúl a sus combatientes (1 Sam 14, 24); la pureza practicada por los compañeros de David (1 Sam 21, 6). Cf. M. Weber, *o. c.*, 99.

a medida que sigue adelante la historia, la lucha tiene que hacerse más espiritual. Pero todavía Samuel tuvo que luchar en los campos de batalla, lo mismo que Sansón y que Débora [31] y Elías tuvo que enfrentarse cuerpo a cuerpo con los profetas de Baal [32]. Por otra parte, en estos dos profetas se observan algunos otros rasgos nazireos. En cuanto a Jeremías, uno de los últimos profetas de la gran línea escrituraria, su investidura es la de un combatiente, y es sabido cómo tuvo que luchar físicamente contra los hombres de Jerusalén. Jeremías, como ya hemos señalado, tuvo de común con Sansón y con Samuel el estar predestinado para su misión desde el vientre materno:

> Antes de haberte yo formado en el seno materno, te conocía,
> y antes que nacieses, te tenía consagrado:
> yo profeta de las naciones te constituí (Jer 1, 5).

Puede ser que también hubiera en el celibato que se le impuso [33] algo de la regla nazirea, al menos a título simbólico. En todo caso, lo mismo que los demás jueces de la antigüedad hebrea, Jeremías sabe que ha sido llamado para una lucha, para una guerra. Los versículos que describen su investidura podrían muy bien aplicarse a Débora o a Gedeón. Pero el clima es diferente y las circunstancias mucho más complejas. No obstante, la tendencia fundamental ha seguido siendo la misma. El carisma profético de Jeremías es también, como había sido el carisma político de los *choftim*, una llamada a la lucha, la designación para una *guerra:*

> Desde hoy mismo te doy autoridad
> sobre las gentes y sobre los reinos
> para extirpar y destruir,
> para perder y derrocar,
> para reconstruir y plantar (Jer 1, 10).

> Por mi parte, mira que hoy te he convertido
> en plaza fuerte,
> en pilar de hierro,
> en muralla de bronce
> frente a toda esta tierra,
> así se trate de los reyes de Judá como de sus jefes,
> de sus sacerdotes o del pueblo de la tierra.
> Te harán la guerra,
> pero no podrán contigo,
> pues contigo estoy yo —oráculo de Yahvé— para salvarte (Jer 1, 18-19).

31. 1 Sam 4.
32. 1 Re 18.
33. Jer 16, 2.

Es lícito suponer que, si el carisma de la judicatura constituye la fuente de la noción de combate profético, puede igualmente ilustrarnos sobre el alcance de esta noción. Las guerras emprendidas por los jueces tienen quizás ciertas características que los profetas aceptaron igualmente al abrazar la lucha en el seno de su vocación profética.

Con frecuencia se ha indicado y puesto de relieve el sentimiento de unidad nacional que se palpa en el cantar de Débora [34]. Las tribus israelitas, tan diferentes entre sí, están unidas por el vínculo espiritual de la religión nacional. Este tiene como expresión principal a la alianza, la *berit*, que hace de Israel *el pueblo de Dios*, y del Eterno *el Dios de Israel*. La antigüedad de estos dos términos está demostrada por su empleo frecuente en el cantar de Débora [35]. No tienen un sentido simbólico, como tantas otras parejas de términos en la terminología de la *berit* (Dios-Padre e Israel-hijo; Dios-esposo y Israel-esposa; Dios-amo e Israel-servidor), sino que designan el vínculo concreto que relaciona a un dios y a un pueblo. Esas locuciones no han sido acuñadas por una reflexión sobre la situación de Israel, sino que definen esa situación de una manera espontánea. Serán familiares también a los profetas, que demostrarán casi todos un fervor nacional que en nada cede al de los tiempos remotos de Débora. Es éste un primer aspecto *profético* del cantar de Débora. Como el autor del cantar, los profetas perciben la unidad nacional en cuanto unidad dentro de una comunidad religiosa. Ellos no renunciarán jamás a considerar a Israel como un todo y, por encima de las disensiones políticas y de las rupturas entre las tribus, seguirán creyendo en la unidad interna, espiritual, de todos los asociados de Dios. Elías construye un altar con doce piedras sobre el monte Carmelo, simbolizando de este modo la unidad religiosa de Jacob-Israel [36]. Los grandes profetas escriturarios actúan indiferentemente en los dos reinos, el de Samaría y el de Jerusalén. Su mensaje es válido *para Judá y para Israel*. En fin, después de las catástrofes, los profetas supervivientes de Judá no pueden concebir el retorno sin englobar juntamente a las tribus del norte. En todas las ocasiones permanece vivo en los profetas el sentimiento de la unidad nacional [37].

34. Recientemente lo ha indicado A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, 36.
35. Jue 5, 3.5.11.
36. 1 Re 18, 31.
37. Cf. *infra*, 182.

Pero si los profetas no eran los únicos en experimentar y en mantener estos sentimientos, la verdad es que supieron darle un matiz muy original. Para ellos, la fidelidad o la traición no eran de orden político; la unidad de la nación no dependía del patriotismo de los israelitas, sino de su cumplimiento de la alianza, de la *berit*. Una lucha mantenida por Dios, o mejor dicho, *con* Dios era, según los profetas, una lucha justa en el aspecto nacional. Por el contrario, una lucha sin Dios era impía y políticamente absurda. Esta opinión explica parcialmente la actitud de un Jeremías, cuya evidente traición política era de hecho, en la conciencia del profeta, una auténtica fidelidad a la alianza [38]. Pues bien, una intención de este mismo género se observa igualmente en el cantar de Débora. Y me parece muy importante subrayar, desde la época antigua, la existencia de un sentimiento que no ha sido inspirado a los profetas por los grandes acontecimientos históricos, a partir del siglo VIII, sino que se debe a la orientación más original y primitiva del pensamiento hebreo.

El cantar de Débora es el relato de una batalla cuyas circunstancias no habían obtenido la adhesión unánime de las tribus hebreas. Se trataba probablemente de establecer o de restablecer, en el valle de Quišón, las rutas de comunicación momentáneamente interrumpidas entre el norte y el sur. Las tribus limítrofes de aquel valle, Isacar, Zabulón y Neftalí aceptaron la batalla. Las más distantes no respondieron a la llamada. En el aspecto puramente político es perfectamente comprensible esta actitud negativa: las tribus lejanas tenían que ocuparse en otras tareas que les parecían tan urgentes como la reconquista del Quišón. El cantar protesta contra esta concepción. La batalla merecía la adhesión unánime de los miembros del pueblo de Dios, porque había sido emprendida por Dios mismo. La importancia de la batalla no dependía de las circunstancias políticas, de la temible fuerza del adversario o del valor de las tierras que se trataba de conservar o de conquistar. Dependía únicamente del hecho de que Dios había entrado en batalla. Dios tenía derecho a contar con sus soldados, con todos sus soldados. En efecto, Dios se ha puesto en movimiento: ha salido de Seir, viene de Edom [39]. La tierra, el cielo, las nubes lo han comprendido y le preparan el camino. Las montañas, el Sinaí, le dejan sitio para que pase el Dios de Israel. ¿Y no iba a poder contar este Dios con sus aliados, con su propio pueblo? Las estrellas del cielo, el torrente del Qui-

38. Cf. *infra*, 206.
39. Versículos 4, 5.

šón en la tierra, han acudido a ayudar a Dios, han combatido con él[40]; ¡y sus guerreros, en medio de su pueblo, le han fallado! Este es el sentido de los reproches que el autor dirige a los hebreos recalcitrantes. Dios dirigía el combate; era preciso luchar a su lado. Este mismo exactamente es uno de los sentidos principales que dieron los profetas a las luchas que tuvieron que presenciar. Ellos además adoptaron la proposición contraria, que el cantar de Débora no había tenido ocasión de vislumbrar: si Dios no está en medio de la lucha, hay que renunciar al combate.

II

Gedeón es el ejemplo típico de juez-profeta. Investido en medio de unas circunstancias milagrosas para luchar contra la invasión madianita, permanece constantemente en diálogo con Dios. El carisma guerrero no lo abandona un solo instante. Su contraseña en la batalla: *¡Por Yahvé y por Gedeón!* (Jc 7, 18), es un breve resumen de la certidumbre que expresaba en toda su extensión el cantar de Débora. Dios está con Gedeón en la guerra, y la guerra es justa porque Gedeón goza perpetuamente de la revelación de la presencia de Dios a su lado.

Pues bien, al comienzo de la carrera de Gedeón, hay un incidente que no guarda relación directa con la guerra contra los madianitas. El texto nos refiere cómo Dios, aquella misma noche en que había investido a Gedeón como jefe militar, le había encargado además de otra misión más inmediata: la de destruir el altar del *baal* de su padre Joás, demoliendo igualmente la *achera* y erigiendo en su lugar otro altar al Eterno, en el que debería ofrecer un holocausto precisamente con la madera de la *achera*. La empresa no carecía de peligro. Gedeón tuvo que ejecutarla clandestinamente, luego se escondió y los israelitas de Ofrá pidieron que se lo entregaran para castigarlo[41].

El episodio resulta sospechoso para los historiadores críticos que no ven en él más que una motivación tardía, y por otra parte inexacta, del sobrenombre de Yerubbaal que llevaba Gedeón. En efecto, es bastante curioso cómo Gedeón es el único juez cuya lucha no fue solamente política, sino también religiosa. Sin embargo, si pensamos en lo que significaban el *baal* y la *achera* para

40. Versículos 20, 21.
41. Jue 6, 25-32.

los antiguos hebreos, hay que reconocer que la hostilidad contra el *baal* no podría manifestarse con mayor lógica precisamente en la época de Gedeón.

La literatura de Ras-Shamra ha puesto de relieve cómo el territorio cananeo es el lugar predilecto para el culto del *baal*. Este es practicamente adorado en todos los lugares del medio oriente, pero en ningún otro sitio su culto ha sido más sitematizado que en Canaán. Todas las localidades de Canaán, cada una de sus colinas, sus fuentes todas, tienen su amo, su *baal*. Y cada recinto consagrado a ese *baal* tiene también su *achera*. Estaca, cipo de madera o tronco de árbol, la *achera* representa probablemente a la pareja femenina del *baal*, que está simbolizado en los lugares de culto por la *masseba*, la piedra erguida, de forma fálica. El *baal* y la *achera* constituyen una pareja divina. Su promiscuidad en los lugares elevados de Canaán favoreció, por todo el país, el libertinaje ritual. Cuando, a finales del siglo x, el *baal* de Tiro, que era también de origen frigio, fue introducido en Canaán, se encontrará con un terreno bien abonado, desde hacía tiempo, para las formas orgiásticas del culto[42].

La seducción que ejercía el culto a los *baales* sobre los nuevos conquistadores hebreos constituye uno de los temas fundamentales de la historia bíblica. Los groseros incentivos del libertinaje ritual y el simple hecho de que la religión de los *baales* se extendía uniformemente por todo el país favorecieron lo que los profetas llamaron más tarde la *prostitución* de Israel ante el Baal. Se trata de un fenómeno de asimilación, frecuente en toda conquista de un país ya civilizado por un pueblo nuevo. Pero en Canaán el problema se planteaba además bajo otro aspecto. Efectivamente, no eran dos naciones homogéneas las que se enfrentaban entre sí: Canaán e Israel eran estructuras sociales totalmente contrarias. La civilización de Canaán era sedentaria y campesina. Las mismas ciudades no eran más que grandes mercados adonde acudían periódicamente a intercambiar los productos del campo. Era el campo lo que constituía el centro vital del país. La religión de los *baales* era agraria en su esencia y en sus ritos. Ya hemos indicado anteriormente[43] que la presencia del *baal* en un lugar determinado garantizaba los derechos del propietario sobre su tierra. El culto a la pareja *baal-achera* hacía fértil a la tierra, y los ritos sexuales contribuían a la fecundidad del suelo. La representación frecuente del *baal* bajo la forma de un toro correspon-

42. Cf. *supra*, 64 s.
43. Cf. *supra*, 64 s.

día igualmente a esa necesidad del agricultor de asegurar, por medio de su dios, la productividad de su campo en el momento oportuno.

Por el contrario, Israel, al penetrar en Canaán, era un pueblo nómada, muy parecido a aquellas tribus nómadas que rondaban por el norte, el este y el sur del territorio cananeo. A partir de entonces, dentro de los límites de aquel territorio, chocarán dos civilizaciones, una sedentaria y rural, la otra nómada y pastoril. La última irá cediendo cada vez más, y la civilización de Israel se verá acompañada de un movimiento lento, pero tenaz, hacia la sedentarización. Los nómadas israelitas se irían convirtiendo en campesinos.

El movimiento es irresistible. La sociedad nómada hebrea sufre una refundición progresiva, a la que lógicamente tiene que someterse también la religión. La religión hebrea se hace *baálica*, no ya solamente por el hecho de que el culto a los *baales* prolifera en Canaán sino porque es el culto de los campesinos sedentarios, al responder —brutalmente— a las necesidades religiosas instintivas del hombre de campo, del *am haarets*[44]. La *prostitución* ante el baal es, por tanto, el corolario de la sedentarización progresiva de Israel. Cuanto más se desarrollaba ésta, más se manifestaba la otra. Cuanto más tendía ésta a su consumación, más amenazadora se iba haciendo la otra para los fundamentos mismos de la antigua religión hebrea.

Pues bien, en la época de Gedeón la sedentarización alcanza su punto culminante. La invasión madianita, señalada en este momento por la Biblia, es un amplio intento de invasión de Canaán por un nuevo pueblo nómada. Detrás de los hicsos, los arameos, los hebreos, los filisteos, son ahora los madianitas los que buscan su oportunidad. Proceden del sur, del desierto de Arabia[45]; luego se asentaron en Trasjordania. Ahora amenazan con pasar el Jordán, exactamente lo mismo que había hecho Israel unos siglos antes. Se prepara un nuevo choque entre un pueblo nómada y un pueblo sedentario. Madián es el nómada; pero esta vez la nación campesina ya no es Canaán, sino Israel, que ha logrado implantarse cada vez más profundamente en Canaán, ir reemplazando poco a poco a la masa cananea, y que acaba de consumar

44. *Campesinos:* tal es el sentido primitivo de la expresión *am haarets*, que en tiempos de la monarquía se convertirá en sinónimo de *pueblo*, para tomar más tarde otras nuevas acepciones *(asamblea popular, ignorante)*.

45. En la época de Moisés, los madianitas parecen estar situados por el desierto de Arabia. En la época de Gedeón quedaron instalados en Transjordania. Un movimiento migratorio los ha conducido hacia el norte.

su trasmutación hacia unas estructuras sedentarias. El héroe de la resistencia israelita contra la invasión madianita será el campesino Gedeón. No es una casualidad: los aldeanos hebreos son los primeros que se sienten amenazados y saben que son lo bastante fuertes para organizar una defensa militar. La guerra entre Israel y Madián es la lucha entre el *país de la cebada* y la *tienda*, entre el símbolo del campesino y el nómada, como señalan los datos de un sueño mencionado por el relato bíblico. Esto es también lo que nos sugiere el alcance verdadero del conflicto[46].

Entonces, no hemos de extrañarnos de que el mismo relato nos informe de que, por aquella época, el culto a los *baales* se hubiera hecho familiar para los aldeanos israelitas. Por una progresión natural, la adopción del *baal* había sido una consecuencia de la adopción del régimen rural. Al paroxismo de la sedentarización respondía el paroxismo de la tentación del *baal*.

Tampoco hemos de extrañarnos de que el texto señale que, precisamente en aquel mismo momento, la reprobación del culto al *baal* hubiera tomado una forma agresiva y violenta. El problema se plantearía en adelante en términos ineludibles. Para salvaguardar la religión hebrea de todo contacto *baálico*, no quedaba más remedio que volver a un estilo de vida nómada, o bien exigirle al aldeano que, en su existencia sedentaria, renunciase radicalmente al culto del *baal*. Podemos dudar de la intervención personal de Gedeón en este asunto; es una cuestión que atañe a la exégesis. Pero no se puede lógicamente rechazar la idea de que el problema tuvo que plantearse en la época de Gedeón. El texto bíblico hace que la intervención de Gedeón vaya precedida por la de un *ich-nabí*, de un hombre-profeta, uno de esos enviados anónimos, inspirados de un día, representantes primitivos del profetismo hebreo. Su breve mensaje tiene todo el acento de la autenticidad y de la antigüedad:

> Yahvé envió a los israelitas un profeta que les dijo: «Así habla Yahvé, Dios de Israel: Yo os hice subir de Egipto, y os saqué de la casa de servidumbre. Os libré de la mano de los egipcios y de todos los que os oprimían. Los arrojé de delante de vosotros, os di su tierra, y os dije: 'Yo soy Yahvé, vuestro Dios. No veneréis a los dioses de los amorreos, en cuya tierra habitáis. Pero no habéis escuchado mi voz'» (Jc 6, 8-10).

La llamada angustiosa lanzada por el hombre de Dios es un eco de la comprobación, incesantemente repetida en el texto de estos capítulos, de que Israel se ha convertido ahora en un pueblo

46. Jue 7, 13-14.

de campesinos. Aquí está el nacimiento de esa gran protesta profética contra el culto del *baal*, que siempre lleva consigo, como en sordina, un recuerdo del ideal nómada. La actividad antibaálica tan ferviente de un Elías, de un Jehú, las invectivas patéticas de Amós, de Oseas, de Jeremías [47], están ya en germen en la aparición, al comienzo de la guerra contra Madián, de ese profeta anónimo y nómada, y en su mensaje corto, pero lleno de sentido y conforme con la lógica de la historia.

Con el triunfo de la vida campesina en Israel va asociado, en tiempos de Gedeón, un sentimiento de fuerza y de unidad interiores que provoca una modificación radical del régimen. Los aldeanos israelitas le ofrecen a Gedeón la dignidad real y hereditaria. Gedeón la rechaza, porque, según dice: *Yahvé será vuestro rey* (Jc 8, 22-23). Los historiadores opinan que, en contra de lo que nos afirma la Biblia, Gedeón terminó aceptando [48]. Sería aquella la primera dinastía real en Israel. Se extendió solamente sobre algunas tribus de la montaña; suscitó conflictos entre otras tribus celosas, ya desde el principio *(cap. 8)* y acabó trágicamente poco después de la muerte de Gedeón *(cap. 9)*. Sin embargo, tiene todas las características de una verdadera monarquía. Gedeón convierte a su aldea natal de Ofra en capital; instala allí una corte, un culto, un harem; recauda impuestos; se alía mediante un matrimonio político con los dignatarios de la ciudad, todavía cananea, de Siquem [49]. Es el bosquejo de una monarquía que puede muy bien compararse con la de un Saúl o de un David, en sus comienzos.

No obstante, la repulsa de Gedeón tiene también una significación real. No fue puesta en su boca por un escritor anti-realista posterior. Es el testimonio de una opinión contemporánea de Gedeón y ampliamente extendida por muchos ambientes israelitas. El apólogo de Jotam [50] demuestra la existencia de una mentalidad anti-realista incluso en las capas aldeanas, la persistencia de una voluntad de independencia que el sedentarismo no había logrado extirpar por completo. Si Gedeón no rechazó la corona, lo cierto es que muchos de sus contemporáneos deseaban que la rechazase. Y en primer lugar, los profetas. Porque rechazar el régimen actual de la judicatura para instaurar un régimen hereditario equivalía a renegar del valor del carisma político. En

47. Sobre el «nomadismo» del mensaje profético, cf. *supra*, 135 s.
48. A. Lods, *Israël*, París 1930, 397.
49. Jue 8, 22-35.
50. Jue 9, 7-20.

el corazón de una época tan carismática como la de la judicatura, en la que cada investidura política era una manifestación de la voluntad y de la presencia divinas, la adopción de un régimen hereditario necesariamente tenía que ser dolorosamente sentida por los que estaban acostumbrados a la inspiración. En ella veían todos, los profetas, los jueces, los elegidos de Dios, un intento por echar a Dios de la vida política, de confiar la vida del pueblo a unos hombres que no tenían ningún contacto inmediato con Dios.

La negativa de Gedeón a aceptar la corona tiene, por consiguiente, para la historia el mismo valor que el gesto por el que derribó el altar del *baal*. Quizás se trate de actitudes que se le atribuyeron de prestado, pero son sintomáticas de un estado de espíritu contemporáneo al apogeo de la vida campesina en Israel. Es éste el momento en que nace la protesta profética contra el *baal* y también la reivindicación igualmente profética de la exclusiva realeza de Dios[51]. Estos dos temas están sujetos a múltiples matizaciones; pero aquí es donde encuentran su primera expresión; aquí es preciso colocar el origen de su permanencia en el pensamiento profético.

III

En el cantar de Débora, Dios interviene como combatiente. Es el jefe de la batalla y asume, por consiguiente, las funciones que corresponden en el plano humano al juez, al *chofet*. No es extraño que, en otro pasaje del libro de los Jueces, Dios sea designado explícitamente como *chofet:*

> Yahvé, el juez, juzque hoy entre los hijos de Israel y los hijos de Ammón (Jc 11, 27).

Pero este contexto es diferente del que veíamos en el cantar de Débora: no se trata tanto de una batalla, como de un *arbitraje*. El conflicto entre Israel y Ammón tiene un trasfondo ideológico. Ammón le disputa a Israel la legitimidad de una conquista que se llevó a cabo hace trescientos años; Israel niega sus argumentos e invoca el arbitraje del Dios de Israel. Tenemos aquí en embrión una concepción teológica de las relaciones de Israel con sus vecinos; se dibuja ya cierto universalismo, la noción de una con-

51. Cf. *infra*, 251 s.

vención moral que vincula entre sí a los pueblos del medio oriente, vecinos de Palestina, de los que el Dios de Israel era el responsable. Sabido es cuánta extensión, en amplitud y en profundidad a la vez, dieron los profetas del siglo VIII a lo que uno de ellos llama *berit ahim*, la *alianza de los hermanos* (Am 1, 9). Se puede suponer que, desde la época de los jueces, el pensamiento profético se orientaba hacia esta concepción de un Dios que vela por la ejecución de las cláusulas de una alianza concluida por él con los pueblos que había creado y cuyos destinos históricos dirigía [52].

Esta suposición lleva otra más consigo. El *chofet* humano, imagen del *chofet* divino, no tenía funciones militares y políticas solamente. Ejercía efectivamente la justicia, establecía el derecho, tomaba la defensa de los oprimidos. De esta forma acompañaba, en el interior del pueblo de Israel, a lo que Dios se consideraba que hacía entre los diferentes pueblos: salvaguardar la alianza, cuya carta levítica, la *torá*, tenía un carácter eminentemente social. Al asumir estas funciones de árbitro del derecho de la *torá*, y por consiguiente de protector y abogado de los pobres y de los oprimidos, el *chofet* prefiguraba la actitud profética ulterior. En el momento de tránsito de la judicatura a la monarquía, cuando la función judicial, de carismática que era se convitió en institucional, los profetas adoptaron espontáneamente la misión que antaño se le había encomendado al *chofet*. A la justicia política de los reyes y de sus funcionarios, ellos opusieron el derecho divino de la carta de los pobres. Los cuadros sombríos de anarquía moral con que acaba el libro de los Jueces nos permiten por otra parte pensar que el *chofet* tendría múltiples ocasiones de reclamar que se obrase según las reglas del *michpat* de la *torá*. El texto señala como auxiliares de su actividad a los levitas y a los sacerdotes. Más tarde volveremos a encontrar a éstos al lado del profeta, cuyo puesto parece ocupar el *chofet*, en éste como en otros terrenos, durante la época de la judicatura.

IV

A finales del siglo XI estalla en Israel la crisis que, al trasformar la estructura política del país, sustituyó la judicatura carismática por la monarquía hereditaria. Con ocasión de esta

52. Cf. *infra*, 241.

crisis fue como los profetas, designados en adelante con el término técnico de *nebiim*, se introdujeron masivamente en la historia hebraica. Casi todos los actores de esta crisis son presentados por la Biblia como *nebiim* a título temporal o permanente. Samuel, el último *chofet*, el consejero del pueblo, el hombre encargado de ungir a los dos primeros reyes, es un *nabí* fiel[53]. El primer rey, Saúl, es captado por el espíritu y trasformado por él; se convierte en *otro distinto*[54], y esta trasformación va acompañada de ciertas experiencias proféticas: *¿Con que también Saúl entre los profetas?* (1 Sam 10, 12; 19, 24). El segundo rey, David, es igualmente un inspirado, entusiasmado por el espíritu divino[55]. En el trasfondo se vislumbra una serie de profetas anónimos, cuyo papel político decisivo puede palparse en los grandes acontecimientos de la época.

En esta atmósfera sobrecargada de profetismo es fácil captar algunos de los rasgos que caracterizaban al profetismo de la época anterior. Lo mismo que Sansón, Samuel es un *nazir*. Pertenece a las categorías de los *predestinados*, que están totalmente consagrados a Dios y destinados a la lucha. Esta lucha sigue siendo todavía predominantemente política y militar. Samuel lleva a cabo el enderezamiento de la nación vencida. Detiene la invasión de los filisteos. Proclama varias guerras santas, y a propósito de una de estas guerras es cuando explota el primer conflicto entre Samuel y su primer ungido real[56]. En todo esto Samuel se presenta como un verdadero juez, un *chofet*. Lo sigue siendo cuando lleva hasta el fondo, con una intransigencia implacable, un principio del que los jueces se habían convertido en defensores: el carisma político. La gran protesta profética contra la monarquía hereditaria encuentra en Samuel su encarnación más típica. El gesto de Gedeón no había sido más que un síntoma. El de Samuel ratifica un dogma. Dios es el único rey de Israel. A él le toca elegir a su representante, a su vicario. Y esta elección dura lo que dura el espíritu, la *ruah*. Si el espíritu se retira, el rey no tiene por qué seguir en el poder[57]. Es característico el hecho de que el pueblo no le hizo a Samuel personalmente el ofrecimiento que había hecho a Gedeón. Samuel mantiene aquí el papel absoluto de profeta. No se trata de que sea él mismo rey; pero esta reivindicación tiene que estar sometida a él. El es el portavoz auténtico y

53. 1 Sam 3, 20.
54. 1 Sam 10, 6.9.
55. 1 Sam 16, 13.
56. 1 Sam 1-15.
57. 1 Sam 16, 13-14.

constante de Dios. A él le corresponden la funciones de la investidura y de la deposición. Estas funciones tan exorbitantes son exactamente las mismas que en adelante ejercerían los profetas. Desde entonces ya no habrá ninguna investidura y ninguna deposición real sin la intervención de los profetas[58].

Pero si por sus aspectos políticos el profetismo de la época de Samuel no hace más que ampliar ciertas tendencias anteriores, se presenta sin embargo bajo una forma muy nueva gracias a dos características importantes.

Por primera vez los profetas aparecen como una categoría cerrada, agrupados en varias especies de cofradías. A su cabeza se encuentra un *padre*. Ellos mimos se llaman *hijos de los profetas*. Este fenómeno, señalado por la Biblia a comienzos del siglo XI, persistirá hasta finales del siglo IX. A las cofradías proféticas de la época de Samuel y de Saúl corresponden las de la época de los Omridas. Solamente en el siglo VIII volverán los profetas a tomar el carácter individual que habían tenido ya en la época de los jueces.

Al carácter *colectivo* de este profetismo se le añade un aspecto netamente *extático*. La investidura no se limita al don del espíritu y al aumento de las fuerzas físicas o del vigor espiritual. Se producen ciertos fenómenos de éxtasis y el espíritu se trasmite por sugestión individual o colectiva[59]. El entusiasmo provoca un delirio que va acompañado de gestos frenéticos, de abandono de las vestiduras, de postración[60]. La danza, el canto, la música mantienen un ambiente de exaltación que ignoraba el carisma de la judicatura[61].

¿Ha habido algún vínculo entre el aspecto colectivo y la forma extática de este nuevo profetismo? ¿Serían las cofradías una especie de escuela de iniciación, en donde una disciplina mística arrastraría a los adolescentes hacia la vocación profética? Todo esto no parece ser muy seguro. Varios autores han indicado que les damos a las palabras *padre* e *hijos*, cuando designan a los profetas, un sentido que el texto no parece autorizar. Si hubo cofradías proféticas en la época bíblica, no hubo jamás probablemente *escuelas* proféticas. Una cosa es una institución disciplinar, que

58. Cf. el papel que representó Ajías en el cisma postsalomónico, Jehú ben Janani en la caída de la casa de Baacha (1 Re 16, 1-7), Elías y Eliseo en la caída de los Omridas, Yoyada en la de Atalía, Amós en la de los Jehuidas.
59. 2 Re 2, 9; 1 Sam 10, 10-16; 19, 22-24.
60. 1 Sam 19, 22-24.
61. 1 Sam 10, 10-16; 2 Re 3, 15.

obliga a los miembros a un método preciso, y otra una simple agrupación de individuos que se reúnen para llevar a cabo tareas semejantes en algunas ocasiones.

Más sólida es la analogía, puesta de relieve por numerosos historiadores, con el profetismo frigio, fenicio y griego [62]. La profecía frigia y fenicia está caracterizada por el éxtasis; la cresmología griega, por su aspecto colectivo y popular. El profetismo israelita del siglo XI, extático y colectivo a la vez, ¿no formará parte de una vasta corriente que, nacida en Frigia, habría pasado a Fenicia, para alcanzar a Israel en el siglo XI, y extenderse desde allí hasta Grecia? Algunos historiadores se inclinan por esta hipótesis [63]. El *nabismo* del siglo XI sería, en Israel, algo radicalmente nuevo, que no habría tenido ningún equivalente en la historia anterior de Israel. Sería un fenómeno prestado por los países vecinos, y se había ido apagando para ceder el sitio, en el siglo VIII, a una nueva forma de profetismo: la profecía escrituraria.

Esta tesis no puede ser aceptada sin algunas críticas. Acabamos de indicar cómo, al menos en algunos de sus rasgos, el *nabismo* del siglo XI está emparentado con el de los siglos israelitas anteriores. La permanencia del carisma político y sus importantes repercusiones en la cuestión de la dinastía real establecen una continuidad innegable entre las dos épocas proféticas de Israel. Es preciso reconocer que, por lo menos, el *nabismo* no es *enteramente* nuevo. Pero incluso en sus elementos más originales, el *nabismo* no puede compararse con los profetismos extranjeros. Se plantea aquí una cuestión previa: dada la antigüedad del profetismo extático en Fenicia (que atestiguan los textos de Ras-Shamra), ¿por qué no se ha ejercido su influencia hasta el siglo XI, a pesar de que Israel estaba ya instalado desde hacía varios siglos en una zona de influencia fenicia? Además, el éxtasis fenicio lleva consigo un elemento que faltaba por completo en el *nabismo* del siglo XI: el rito de la mutilación sangrienta. Pues bien, este rito será adoptado por algunos profetas en Israel en el siglo IX, en la época de los Omridas, cuando la civilización fenicia era materia oficial de importación [64]. Por consiguiente, desde el instante en que son indudables los intercambios culturales entre Fenicia e Israel, la profecía israelita modela sus

62. Esta cuestión ha sido resumida por A. Jepsen, *Nabi*, München 1934.
63. *Ibid.*
64. Los profetas de Baal practican la mutilación en la escena del Carmelo (1 Re 18, 28). Los falsos profetas del Eterno hacían probablemente otro tanto (1 Re 22).

ritos sobre los prototipos fenicios. ¿No podría deducirse de aquí que, si hasta entonces el éxtasis profético israelita estaba desprovisto del rito fundamental de la mutilación, es porque todavía no se había ejercido sobre él la influencia fenicia? Esto nos lleva a pensar que el *nabismo* israelita no ha salido directamente del éxtasis fenicio y que, si se da alguna analogía entre los dos, no es porque influye el uno en el otro, sino porque quizás los dos atestiguan una forma de profetismo simultáneamente común a muchos pueblos antiguos.

De la misma manera, la analogía entre el *nabismo* y la cresmología griega es muy superficial. Los *nebiim* israelitas de los siglos XI y IX forman ciertamente grupos ambulantes, lo mismo que los cresmólogos. Pero, al revés de éstos, tienen algunos lugares con los que están especialmente relacionados; se les ve oscilar en torno a ciertos centros que —hecho sintomático— son siempre lugares de culto: Nayot, Rama, Jericó, Guilgal, Betel. Su independencia, por consiguiente, no es ni mucho menos tan total como la de los cresmólogos. Por otra parte, las cofradías de *nebiim* no tienen nada de popular: son grupos en donde se encuentran unos seres privilegiados. Resulta extraño comprobar que un campesino tan tosco como Saúl se encuentre entre los *nebiim*: tal es el sentido del proverbio, que expresa cierta desconfianza o al menos, cierta distancia del pueblo frente a los *nebiim*[65]. De la misma manera, en el siglo IX, las cofradías de Elías y de Eliseo tienen cierto halo místico y aristocrático que le falta por completo a la cresmología.

Por otro lado, cuando se habla de nabismo colectivo y extático, se piensa unas veces en los profetas del siglo XI, y otras en los del IX, admitiendo tácitamente una extinción temporal de este *nabismo* en el siglo X, durante el reinado de David y Salomón. ¿Por qué esta ruptura? Las nuevas condiciones creadas por una monarquía sólida ¿son suficientes para explicar la desaparición temporal de una mentalidad religiosa que puede perfectamente, por su naturaleza, enmarcarse en el nuevo régimen? ¿No cabe admitir que el *nabismo* existió efectivamente bajo David y bajo Salomón, en una forma que será preciso investigar? Su aparición en el siglo XI y en el siglo IX se explica lógicamente admitiendo persistencia en el siglo intermedio.

Nos parece justo considerar el *nabismo* como un movimiento continuo y homogéneo, pero sin tener que buscar por ello sus características en el éxtasis, sino en otros motivos, capaces de

65. El contexto de 1 Sam 10, 12 aboga por este sentido.

explicarlo en conformidad con la verosimilitud histórica. El *nabismo* representa una forma de profetismo *cultual.* Acabamos de comprobar que las cofradías de *nebiim* viven en determinados centros, que son preferentemente lugares de culto: Nayot, Rama, Jericó, Guilgal y Betel. Samuel no es sólo profeta y vidente; realiza funciones sacerdotales y sus viajes van acompañados de sacrificios y de comidas rituales [66]. Los cortejos inspirados a los que se une Saúl gravitan en torno a un lugar elevado [67]. El episodio más característico de la carrera de Elías es la edificación o la restauración de un altar y el ofrecimiento de un sacrificio en el monte Carmelo [68]. Casi todos los rasgos calificados como extáticos tienen como origen o colorario algunos ritos cultuales. El *nabismo* no es un movimiento de exaltación personal o mística; la inspiración ha brotado de ciertos ritos sacerdotales a los que se someten los *nebiim*, que son casi siempre auxiliares del culto.

Numerosos estudios recientes han puesto de relieve la importancia del profetismo cultual en Israel [69]. Existe en todos los pueblos del antiguo oriente próximo una relación entre el culto y la profecía; la encontramos igualmente en Israel, y sería inexacto descuidar este aspecto tan importante de la vida religiosa entre los hebreos. Mas, por otra parte, no hay que exagerarlo ni extenderlo a toda la historia del profetismo israelita. El profetismo cultual coincide con el *nabismo;* antes del siglo XI y después del IX sólo aparece esporádicamente. Las circunstancias históricas explican la importancia que ha adquirido en Israel en el momento en que se funda la monarquía.

En efecto, el advenimiento de la monarquía está ligado a una modificación profunda en la estructura religiosa de Israel. Asistimos entonces a la desparición del *sacerdocio* de Silo, cuyos orígenes se confunden con los del pueblo israelita. Aunque se discuta la cuestión de la filiación del sacerdocio israelita, todos los datos bíblicos están de acuerdo en subrayar que los sacerdotes eran también el objeto de un carisma, que antiguamente había sido elegida una familia particular para asegurar el servicio ante el santuario legado por la época mosaica. Este santuario se encontraba en Silo. Con sus objetos consagrados y su tienda donde se albergaba el arca, Silo simbolizaba el culto seminómada del

66. 1 Sam 9, 12; 16, 2.
67. 1 Sam 10, 5 s.
68. 1 Re 18, 30.
69. Engnell. *Studies in divine kingship;* A. Haldar, *Associations of cultic prophets among the ancient Semites;* A. R. Johnson, *The cultic prophet in ancient Israel,* Cardiff 1944; M. Buber, *Der Glaube der Propheten.*

desierto. Allí se mantenía la religión mosaica en estado puro. No hay ningún índice de influencias cananeas; Silo no era uno de aquellos lugares elevados en donde se mezclaban formas hebraicas nómadas y formas cananeas sedentarias de culto. El símbolo del nomadismo estaba salvaguardado con todo su prestigio integral.

Pues bien, si los textos se muestran muy discretos al hablar del papel desempeñado efectivamente por Silo y sus sacerdotes durante la época de los jueces, señalan ampliamente la decadencia y la ruina del santuario y de su sacerdocio en los siglos XI y X. La captura del arca durante una trágica expedición militar tuvo por consecuencia la destrucción del santuario de Silo [70] y la desaparición del sus sacerdotes. Estos se vieron comprometidos a veces en contra de su voluntad, y de todas formas de una forma unilateral, en las grandes rivalidades políticas que acompañarían al nacimiento de la monarquía; fueron continuamente sus víctimas. Los sacerdotes refugiados en Nob fueron casi todos exterminados por Saúl [71]. Cuando los que se libraron volvieron a sus funciones en tiempos de David, se encontraron con una banda rival, que hasta entonces no había estado sometida a la prueba [72]. Finalmente, bajo Salomón los últimos representantes de la rama de Silo se vieron definitivamente eliminados del sacerdocio [73]. De esta forma, la monarquía naciente trajo consigo, a la vez, la ruina de Silo y la decadencia de sus sacerdotes.

A estos acontecimientos los profetas responden sucesivamente de dos maneras. Al principio, después de la destrucción de Silo, reemplazan a los sacerdotes que fallan. Samuel, el mayor de los profetas de esta época, no piensa en asegurarse el poder real, cuando se plantea la cuestión; pero se atribuye casi naturalmente las funciones sacerdotales. En un análisis detenido, Buber describe las intenciones profundamente religiosas de Samuel [74]. La negativa a llevarse el arca, cuando se ofrece la posibilidad de ello, traduce el deseo de Samuel de crear un profetismo ambulante y sacerdotal, que realice el ideal nómada, no a título simbólico, sino con su misma existencia. Entonces es cuando toma su im-

70. La destrucción del santuario de Silo está implícita en el relato del primer libro de Samuel. Está explícita en Jer 7, 12-15 y 26, 6, así como en el salmo 78, 60.

71. 1 Sam 22.

72. 1 Sam 20, 25, en donde Sadoc es mencionado al lado del silonita Ebiatar.

73. 1 Re 2, 26-27.

74. *Der Glaube der Propheten*, 90 s.

pulso el profetismo cultual, el *nabismo*, cofradía que recluta a sacerdotes-profetas y que tiene ramificaciones por todos los lugares en donde surgían santuarios. Las agrupaciones son cerradas y migratorias. Se apegan a los antiguos lugares de culto o fundan otros nuevos. Silo no era más que un centro aislado de mosaísmo nómada. El *nabismo* intenta que el mosaísmo nómada irradie por todo el país.

Cuando David instala de nuevo el arca en su capital recién estrenada, Jerusalén recoge el papel centralizador que desempeñaba Silo. Pero David es el ungido de Samuel; es también un iniciado de las cofradías proféticas cultuales, y éstas aceptan, como podemos comprobarlo, su nueva política religiosa. Desde entonces el *nabismo* se transforma: se fija en Jerusalén y mantiene, primero ante la tienda del arca y luego en el templo edificado por Salomón, un ambiente profético cuyos caracteres exteriores reproducen fielmente los del *nabismo* de la época de Samuel, por ejemplo la música y los coros, que ocupan un lugar importante, así como la inspiración colectiva. Los textos de los Paralipómenos [75] que señalan que los descendientes de Samuel fueron profetas-levitas en el templo de Jerusalén, no son una ficción. Son ellos los que mejor nos indican el destino del *nabismo:* los *nebiim* formados por Samuel y sus émulos se adaptaron a las nuevas condiciones religiosas creadas por David, que era uno de los suyos. Fueron profetas en Jerusalén. En este cuerpo de levitas-profetas de Jerusalén, es donde se materializa el *nabismo* en el siglo x. Cuerpo permanente, que mantendrá el profetismo cultual al lado de la dinastía de David hasta el destierro, con una influencia especialmente considerable en la mentalidad religiosa del reino de Judá.

Pero el gran cisma romperá, tras la muerte de Salomón, la unidad del *nabismo*. Es curioso cómo un profeta que procede precisamente de Silo está en el origen del cisma. Ajías es solidario de los sacerdotes de Silo que Salomón ha repudiado definitivamente. Los ánimos que da a Jeroboam, la unción con que le consagra, orientarán los intereses políticos y espirituales de cierto número de profetas hacia el reino del norte. Se vuelve a formar un *nabismo* en torno a los lugares de culto investidos por Jeroboam. Allí llevará una existencia paralela a la del *nabismo* de Jerusalén, pero su destino será más dramático. Desde el siglo IX, la dinastía de los Omridas desarrolla una nueva ideología religiosa. No se trata ya, como en tiempos de Jeroboam y de sus sucesores inme-

75. 1 Crón 25, 1.

diatos, de una restauración de los antiguos valores predavídicos, sino de la introducción del baalismo fenicio. El culto tiende hacia una síncresis de elementos israelitas y de elementos baálicos. Los *nebiim* que siguen el movimiento se ven protegidos por la corona. En tiempos de Ajab se señalan importantes cofradías en las que puedan percibirse todos los signos distintivos y extáticos del *nabismo*. Estos *nebiim* siguen proclamándose *profetas del eterno*, pero aceptan el compromiso con el Baal patrocinado por la corte de Samaria. Los otros *nebiim* que rechazan este compromiso son objeto de severas persecuciones [76]. Sobreviven gracias al extraordinario prestigio de Elías, que es también un *nabí* cultual, como demuestra la escena del Carmelo [77], e iniciador de nuevas cofradías clandestinas.

Pero el mérito de Elías no consiste en haber prolongado en el reino del norte el *nabismo* cultual, sino en haber intentado constituir de nuevo la unidad espiritual del pueblo de Israel por encima de su división política. Lo que el texto bíblico nos dice de la actividad de Elías no es mucho. Pero fácilmente percibimos que estamos ante una personalidad vigorosa. Ciertos detalles arrojan una luz muy viva sobre la atrevida ideología de Elías. En la cima del monte Carmelo, cuando invita a los hebreos a escoger entre el Eterno y Baal, construye un altar de doce piedras [78]; afirma que esa elección no tiene sentido más que con la condición de que afecte al conjunto de las doce tribus, y no solamente a las diez que tienen allí representantes. Sus viajes lo llevan a través de todo el país, tanto por territorio judío como por territorio israelita. Finalmente, envía un mensaje profético al rey de Judá [79]. Ese profeta del norte se preocupa por todo Israel. Con Elías el profetismo adquiere un nuevo sentido político. Es verdad que, desde hacía un siglo, los profetas no habían aceptado de forma uniforme la división. En ese siglo de luchas entre el norte y el sur, más de una vez se había levantado un profeta para recordar la hermandad profunda de ambos reinos [80]. Pero ahora, cuando acaba de firmarse la paz entre Ajab y Josafat, Elías hace de la fraternidad una exigencia espiritual. Denuncia todo lo que hay de falso en la alianza entre Israel y Judá, desde el momento en que no es una alianza con Dios.

76. 1 Re 22, y *passim* en los últimos capítulos de dicho libro.
77. 1 Re 18.
78. 1 Re 18, 31.
79. 2 Crón 21, 12.
80. Semaías (1 Re 12, 22-24), Azarías ben Oded (2 Cor 15).

No es Eliseo, el alumno escogido por Elías, el que continúa la obra de su maestro. El grupo de Eliseo, durante medio siglo, acepta representar al *nabismo* del norte. Al contrario que Elías, que no era más que *profeta del Eterno*, Eliseo es también profeta de Samaría [81]. Los profetas de la comunidad de Eliseo son los levitas de Samaría. Es verdad que no les falta coraje, que son eficaces: a ellos se debe la revolución de Yizreel, el derrumbamiento de la dinastía de los Omridas y la unción de Jehú, que promete ser un celoso seguidor del Eterno. Pero ese programa de acción se limita al reino del norte. Incluso parece que, aunque Jehú soñara algún día unir a Judá a su imperio, fueron los profetas los que hicieron fracasar ese proyecto: Judá debería, según ellos, seguir siendo el dominio de los levitas de Jerusalén [82].

Los verdaderos sucesores de Elías, los que recogerán su mensaje y lucharán por realizarlo, son los profetas del siglo VIII. Unos son judíos, otros israelitas. Para todos ellos no hay más que un solo Israel, el de la *berit*, que no conoce fronteras internas ni divisiones. Se aferran a esta idea condenando el *nabismo* de compromisos particulares. *Yo no soy nabí, ni hijo de nabí*, dirá Amós, el primero de ellos (Am 7, 14). Pero a esta ruptura con el *nabismo* corresponde una toma de contacto con los nuevos problemas que le planteaba al espíritu hebreo el extraordinario siglo VIII.

III. Los profetas escriturarios

I

En la historia política de los hebreos, el siglo VIII representa una cima más elevada. En torno a esa cima se dibujan las dos laderas. Una, ascendente, hasta llegar al apogeo de poder militar, diplomático y cultural que constituyen los reinos de Jeroboam II, en Israel, y de Ozías, en Judá. La otra, descendente, que lleva a la desaparición sucesiva de ambos reinos, en el 722 y el 586.

La profecía escrituraria, la más compleja y la más abundante de las profecías hebreas, está toda ella situada en la ladera descendente. Empieza a mitad del siglo VIII y acaba a finales del siglo VI. Da la impresión de precipitarse hacia un abismo de escar-

81. 2 Re 2, 24; 5, 3.
82. Véase nuestro *Amos*, 185.

padas pendientes, cuyas hondonadas más profundas son las catástrofes del 722 y del 586. Incluso cuando, al final del destierro en Babilonia, se endereza la situación política, la profecía escrituraria se va agotando en su esfuerzo por remontar la pendiente, sin que nunca llegue a alcanzarse, ni con mucho, en el aspecto político, el nivel del siglo VIII.

Esta coincidencia con el declive le da a la profecía escrituraria, por encima de sus diversidades aparentes, una profunda unidad interna. Los profetas son, a partir del siglo VIII, los testigos de una de esas épocas duras en las que un país camina irremediablemente hacia su ruina. Es verdad que la caída no se produce de un solo golpe; pero los frenazos, las pausas, no son más que momentos para que la historia recobre alientos antes de seguir hundiéndose en el abismo. A veces, durante el camino, se modifican las circunstancias y el adversario de ayer se convierte en el aliado de hoy; pero esta transformación de las situaciones no logra acabar con la pesadez masiva de los acontecimientos, que van arrastrando al pueblo cada vez más abajo. La caída prosigue, irremisiblemente. Este hecho nuevo, la contemporaneidad con la decadencia, es lo que caracteriza a los profetas escriturarios en comparación con sus predecesores. Estos vivían en una nación cuya historia seguía abierta, cuyos reveses no eran más que pasajeros, cuyos adversarios no superaban la talla normal, en una palabra, donde la política exterior no era más que un accidente sin graves repercusiones. Todo el peso de la política residía en lo interior. Así es como lo experimentaban también los profetas; a sus ojos, las grandes intervenciones de Dios eran las revoluciones internas, los cambios de dinastía o de régimen, las «reformas». Para poner fin a la crisis salomónica fue enviado Ajías: su programa político fue el cisma, un asunto puramente interno. Para resolver la crisis de los Omridas, a finales del siglo IX, Elías, Eliseo y Jehú derribaron la dinastía y su ideología baálica. Una vez más, se trataba de un asunto interno. Las guerras con Aram no habían desempeñado más que un papel accesorio, episódico, interpretado ciertamente por los profetas en función de lo que ocurría en el mismo Israel, pero sin que esto tocase a lo esencial. La partida se jugaba en el propio estado; en él era donde se desarrollaba el mal; de él tenía que nacer la salvación.

Los profetas del siglo VIII y sus sucesores, por el contrario, se encuentran ante una amenaza exterior. Primero la de Asiria, luego la de Caldea. El estado hebreo quedará destrozado por esos colosos. El destino político de Israel ya no depende de su propia persona, sino de la voluntad de unas potencias inconmensurablemente superiores a la suya. La catástrofe no puede eludirse.

Cabe preguntarse[83] si esta certidumbre estaba reservaba únicamente a los profetas, que habían sabido captarla en una intuición del porvenir, o bien si bastaba un poco de lucidez y de clarividencia para que el hombre de la calle se diera cuenta de que era necesario un desenlace trágico. Sea lo que fuere, tanto si los profetas representaron simplemente una fracción influyente de la opinión pública, como si estuvieron ellos solos en su convicción, lo cierto es que manifestaron una obstinación y una tenacidad en sus opiniones que no es posible encontrar en ninguno de sus contemporáneos. Los profetas hicieron de la caída la orientación de su profecía.

Es éste un primer punto que conviene resaltar. Así es como se explica la lucha decidida emprendida por los profetas escriturarios contra el optimismo político. Estaban convencidos de la inutilidad de toda resistencia frente al coloso que iba pisoteando los imperios de alrededor. Las convicciones contrarias no podían ser más que presunciones temerarias o ambiciones perversas. La galería de los adversarios políticos de los profetas es sumamente pintoresca. Su diversidad es la mejor prueba de la amplitud del combate emprendido por los profetas contra lo optimismos de toda especie. Está en primer lugar la desconfianza frente a las *reformas*. Aquella panacea profética anterior al siglo VIII suscita ahora el escepticismo de los profetas. Los reformadores son ahora los sacerdotes y los reyes, del tipo de Ezequías, Jilquías y Josías. Intentan llevar a Israel por el buen camino, pero los profetas se niegan a reconocer en este intento un medio decisivo de salvación. A pesar de que fomentan la reforma, la consideran como insuficiente, no ya porque no se realice con suficiente vigor (este reproche sería realmente injusto), sino porque en sí misma una reforma no les parece suficiente para evitar la catástrofe. Todo lo más, se podrá conseguir un retraso. Esto es lo que se deduce claramente de la respuesta dada por la profetisa Juldá a Josías[84] y de la que Isaías le da a Ezequías[85]. Isaías, Juldá (y también Jeremías, cuyo escaso entusiasmo ante la reforma de Josías no deja de ser significativo), lejos de ser los iniciadores de la reforma, oponen contra ella, cuando efectivamente llega a reali-

83. La cuestión ha sido planteada y resuelta de diversas maneras por E. Troetschl, *Das Ethos der hebräischen Propheten*, en *Logos* 6 (1916-1917) y por F. Weinrich, *Der religiös-utopische Charakter der «prophetischen Politik»*, 1932. Cf. igualmente Wilke, *Die politische Wirksamkeit der Propheten Israels*, 1913 y K. Elliger, *Prophet und Politik:* ZAW (1935).

84. 2 Re 22, 14-20.

85. Is 39.

zarse, la realidad más efectiva de la catástrofe irremediable. Por la actitud de Isaías empieza a vislumbrarse dónde sitúan los profetas la salvación: en el milagro, esto es, en la intervención inmediata de Dios: cuando los asirios levantan milagrosamente el sitio de Jerusalén, en tiempo de Ezequías, esto le parece a Isaías el signo de una salvación definitiva, y sobre este acontecimiento es sobre el que va dibujando los temas de una redención mesiánica, reprochando a sus contemporáneos el que no lo quieran aceptar así ellos mismos[86]. Es de Dios, y no de los hombres, de quien Isaías, lo mismo que los otros profetas, espera la salvación. Por eso mismo los profetas albergan otra especie de desconfianza, igualmente radical, frente a los profetas de la *paz* y de la *felicidad*. No es únicamente un optimismo de mala ley, una huída cobarde de las propias responsabilidades lo que los profetas dedenuncian en esos *pregoneros de la paz*, sino que incluso se niegan a admitir que pueda ser una inspiración divina todo mensaje feliz y acaban asemejándolo a la falsa profecía. La escena que enfrenta a Jeremías con Jananías es típica en este sentido[87]: se desarrolla allí una teoría de la falsa profecía que se basa inicialmente en argumentos de índole moral. Si Jananías predica la paz, mantiene la ilusión de que todo va bien, y los judíos no pensarán en arrepentirse. Jeremías, al predicar la desgracia, está por ello mismo invitando al arrepentimiento. Pero fácilmente se advierte que no puede ser esa la última palabra de Jeremías. Porque esta historia permite distinguir entre la profecía eficaz y la que no lo es, pero no entre la verdadera y la falsa. La profecía que anuncia desgracias es verdadera, no ya por el hecho de tener consecuencias prácticas afortunadas, sino porque proviene de Dios. Y al revés, la profecía que anuncia venturas es falsa porque no puede venir de Dios. Felicidad y desgracia, paz y no-paz son realidades trazadas por Dios que, soberanamente, ha escogido entre ellas. La convicción de la catástrofe lleva a los profetas a ciertas situaciones límites. Isaías denuncia la mentalidad de los militares que se entregan al placer en vísperas de la batalla donde van a encontrar la muerte[88]. A Jeremías le gustaría impedir que Jerusalén se defendiera contra los caldeos[89]. Y ese optimismo criminal no lo encuentra únicamente en los jefes carentes de escrúpulos, sino que lo denuncia también en los guardias que se limi-

86. Cf. *infra*, 197.
87. Jer 28.
88. Is 22, 13-14.
89. Jer 21, 8-9.

tan a cumplir con su estricto deber de soldados: el deber de insurrección y de traición es para él más importante que el de obediencia y patriotismo. La catástrofe tiene exigencias que alteran la tabla de valores políticos[90]. Actitudes semejantes a las que hemos expuesto en Jeremías demuestran con cuánta seriedad consideraban los profetas la catástrofe.

A esta certidumbre de la catástrofe se añade, en los profetas escriturarios, otra certeza tan sólida, pero que no es solamente de índole política: la de la redención. Sin negar la realidad política, ponían de manifiesto su otra cara, totalmente subjetiva, eminentemente religiosa, significando en ella la esperanza tenaz y la salvación. Esta convicción se basaba ante todo en la idea de que Dios era más poderoso que todos las potencias terrenas, que el centro de gravedad de las fuerzas universales no se encontraba en Asiria, sino en Dios, que la Asiria y la Caldea no eran en el fondo más que criaturas sometidas a Dios. Por tanto, un teocentrismo, pero que hubiera podido seguir siendo pesimista, al no dejar finalmente la victoria a Dios más que a costa de la desaparición de la humanidad entera, si no hubiera venido a compensarlo un israelocentrismo, para hacerlo obstinadamente optimista. Con la victoria de Dios estaba unida la supervivencia de Israel. Una unión oscura, que la razón o la política eran incapaces de descifrar; unos vínculos que, lejos de aflojarse con la caída, se veían más estrechados por ella. Es como si la caída de Israel fuera indispensable para su supervivencia, como si la perspectiva pesimista fuera necesaria para la elevación. Es como si el mundo descansase por entero en Dios y en Israel y como si todos los problemas de su destino se resumieran en esa polaridad, en la que se ve aparecer, con todo su significado más profundo, la importancia de la *alianza*, de la *berit*. Con los datos de esa alianza es como los profetas escriturarios se pusieron a pensar en la historia que estaban viviendo. Y la redujeron finalmente a esa vinculación sencilla entre Dios e Israel, separando de ella todo lo que no fuera ni el uno ni el otro, ya que para ellos Dios e Israel lo eran todo. La influencia de este pensamiento profético ha sido extraordinaria, ya que ha sido ella la que, en gran parte, les ha dado a los hebreos los medios espirituales para sobrevivir a la catástrofe. Habrá que examinar cómo, a través de las diversas épocas, de un profeta a otro profeta, se ha ido desarrollando esa doble certeza de la caída y de la salvación dentro del marco de la alianza.

90. Cf. *infra*, 207.

II

En *Amós*, el primero de los profetas escriturarios, el tema de la caída tiene algo de alucinante. En su mensaje no se nombra expresamente a Asiria, pero se alude a ella con claridad: la sentimos rondar alrededor [91]. La desgracia se presenta como algo inminente; en esa atmósfera de malestar oímos al profeta entonar su lamentación fúnebre sobre Judá, imitando los gestos de duelo:

> ¡Ha caído, no volverá ya a levantarse,
> la virgen de Israel! (Am 5, 2).
> Sólo quedarán unos pocos evadidos,
> para sacar de la casa los huesos (Am 6, 10).

Pero en el centro mismo del duelo surge el tema de la salvación:

> ¡Buscadme a mí y viviréis! (Am 5, 4).

La vida está al alcance de las manos, lo mismo que la muerte. El destino presenta, no ya un final inflexible, sino una opción. La desgracia puede evitarse a costa de una *opción*.

A primera vista, la eficacia de esta opción coloca a Amós en la línea de sus predecesores. ¿No exclamaba también Elías: «Elegid entre Yahvé y Baal» (1 Re 18, 21)? Hasta en el mismo enunciado de los términos de la elección, Amós se muestra fiel al antiguo esquema. Propone que se decida entre Dios y Baal, aunque con la peculiaridad de que no se menciona a Baal y que de este modo la opción se reduce a elegir entre Dios y la nada. Asemeja la vida al bien, la muerte al mal. Por consiguiente, Amós increpa a Israel en términos de religión y de ética. La salvación depende de la sustitución del culto al baal por el culto al Eterno, de la repulsa de la injusticia y de la inmoralidad y de la adopción de la equidad y la rectitud. Hay incluso una nota puramente política en el mensaje de Amós: la caída de Jeroboam y de su descendencia parece ser una condición previa para la salvación. Lo mismo que Elías, Amós anuncia el final de una dinastía, cuya caída no podrá presenciar él mismo. Quizás espera que la desaparición de los monumentos impíos y la instauración de un régimen fiel a Dios («la *cabaña de David ruinosa*»: Am 9, 11) sean suficientes para garantizar la salvación. Todo esto podría sugerir que Amós creía en la

91. Am 5, 27.

eficacia de una reforma cultual y moral, y que esta reforma realizada con energía en el plano religioso y político permitiría evitar la catástrofe.

Sería extraño que un profeta, por otro lado tan intransigente como Amós, hubiera insistido en la reforma, siendo así que, como hemos dicho, ni Isaías, ni Juldá, ni Jeremías, creyeron en su eficacia. Pero ¿acaso no conocían también Isaías y Jeremías la obligación de una opción? La comparación de sus fórmulas con la de Amós demuestra que esa elección no implica necesariamente una opción moral. Quizás haya un plano ético por debajo del apóstrofe de Isaías:

> Si aceptáis obedecer,
> lo bueno de la tierra comeréis.
> Pero si rehusando os oponéis,
> por la espada seréis devorados,
> que ha hablado la boca de Yahvé (Is 1, 19-20);

pero se trata más bien de una citación inmediata ante la presencia de Dios, sin referencia ética. Isaías no pide, como Amós, que se busque el bien, que se evite el mal, sino que se escuche o se rehúse. No se detalla el objeto: se trata de la palabra de Dios, que exige la obediencia, *sea cual fuere su contenido*. Solamente el contexto (versículos 16 a 17) sugiere que se trata de una obediencia a los principios morales. Pero en Jeremías, la opción está claramente separada de toda ética:

> Y a este pueblo le dirás: «Así dice Yahvé: Mirad que yo os propongo el camino de la vida y el camino de la muerte. Quien se quede en esta ciudad, morirá de espada, de hambre y de peste. El que salga y caiga en manos de los caldeos que os cercan, vivirá, y eso saldrá ganando (Jer 21, 8-9).

Resulta difícil imaginar una situación menos ética que ésta. Amós, según el Deuteronomio, identifica la vida con el bien, la muerte con el mal [92]. Para Jeremías, la vida es la huída; la muerte, el empeño de quedarse en Jerusalén. Son definiciones que chocan con los instintos naturales de la moral, ya que el permanecer en una ciudad sitiada por el enemigo es, por lo menos, dar pruebas de patriotismo y de solidaridad, pues bien, ¡ése es el camino de la muerte! Huir, en esas condiciones, es ser cobarde y traicionar: ¡pero ése es el camino de la vida! Ni siquiera puede decirse que se trata de una opción política, inspirada, como

92. Cf. nuestro *Amos*, 108 s. *El esquema deuteronómico de la elección.*

las que proponían Elías y Amós, en consideraciones éticas. Porque Elías y Amós exigían la condenación de una dinastía impía y su sustitución por un gobierno de hombres piadosos y fieles (Jehuidas o Davididas). Pero ¿en qué son los caldeos de Nabucodonosor moralmente superiores a Sedecías? ¿Cómo admitir que la sustitución de la dinastía de David por un régimen caldeo es una cosa buena y deseable en el aspecto moral o cultual? Además, ¿no se propone esta opción indiferentemente a todos los miembros del pueblo, incluidos el rey Sedecías y sus funcionarios? ¡Ellos tienen que estar seguros, lo mismo que los demás habitantes de Jerusalén, de que podrán sobrevivir y (probablemente lo sobrentiende el texto) conservar un poder parcial, pasándose a los caldeos, como si la única condición de salvación para el gobierno impío de Judá fuera la cobardía y la traición! Esta opción no puede realmente traducirse en términos de ética o de política. Para que resulte inteligible, hay que recurrir a otro lenguaje, a un sistema de referencias exclusivamente centrado en Dios. Los caminos de la vida y de la muerte están trazados en esta ocasión solamente por la voluntad de Dios; la exigencia de esta opción no tiene más fundamento que esta voluntad divina. Sea cual fuere el escándalo de la exigencia divina, aunque esté en contradicción evidente con la moral natural y con la ética política, se le debe obediencia total, por emanar del absoluto, de Dios.

Cabe preguntarse si, a pesar de todas las apariencias, no podrá entenderse esencialmente la opción en Amós por este lenguaje del absoluto más bien que por el de la ética cultual o política. Amós es uno de los profetas que ha experimentado y expresado con mayor claridad el carácter absoluto de la llamada divina. Su aceptación del mensaje divino no dependía —nos lo ha dicho con una fórmula célebre— del contenido de ese mensaje, sino del mero hecho de que emanaba de Dios:

> Ruge el león,
> ¿quién no temerá?
> Habla el Señor Yahvé,
> ¿quién no va a profetizar? (Am 3, 8).

La palabra de Dios es tan imperativa como el rugido del león; no es posible permanecer impávido ante ella; exige que la propaguemos tal como es, sin referencia alguna a lo que está fuera de ella misma. Por eso Amós, lo mismo que Isaías o Jeremías, no considera la opción ética o política como el *todo* del mensaje divino. Queda un margen importante en el que la opción no puede llevarse a cabo, en definitiva, más que en relación inmediata con

Dios. De aquí se sigue una devaluación de la *reforma* ética o política, que no puede decir la última palabra: cuando ha agotado todas sus posibilidades el lenguaje de la ética y de la política, todavía queda algo por decir, ya que, más allá todavía, Dios sigue hablando. Se trata de ese Dios, del que debería haberse sabido que era él también el que hablaba en el interior de una ética y de una política que no tenían nada de autónomas.

La devaluación de la reforma es tratada por Amós bajo dos aspectos. A través del capítulo 4, va demostrando que Israel, aunque se niegue a la reforma, no por ello está necesariamente abocado a la catástrofe. Lo que le espera es un encuentro con ese Dios al que intentaba evitar, para no tropezar con él:

> ...¡Y no habéis vuelto a mi!...
> ...¡Y no habéis vuelto a mí!...
> Por eso, así voy a hacer contigo, Israel,
> y porque esto voy a hacerte,
> prepárate, Israel, a afrontar a tu Dios (Am 4, 9-12).

No hay nada que indique cuál va a ser el destino de este encuentro: castigo final o reconciliación. Lo que importa es el encuentro en sí mismo. Su negativa a «volverse» no aparta definitivamente a Israel de Dios; lo acerca más a él, gracias al movimiento de la voluntad divina que se impone siempre, a pesar de todas las negativas de Israel.

El versículo 15 del capítulo 5 demuestra, por el contrario, que una reforma ya realizada no es garantía necesaria de salvación:

> Aborreced el mal, amad el bien,
> implantad el juicio en la puerta;
> quizá Yahvé Sebaot tenga piedad
> del resto de José.

Quizá, Ulay...[93]. Entonces, la opción entre el mal y el bien éticos, la realización de una reforma moral y social positiva, no es suficiente para provocar el perdón. El arrepentimiento no tiene repercusiones automáticas; la reforma no tiene consecuencias obligatorias. Sigue abierta una puerta misteriosa por donde puede colarse la desgracia. Sólo la voluntad de Dios es la que perma-

93. El Talmud *(Babli Haguiga 4b)* insiste en lo que hay de hipotético en esta palabra. Entonces, ¿es que ni la rectitud ni la justicia garantizan la salvación? El rabino Assi lloraba cuando leía este versículo de Amós. Cf. A. Neher, *Jérémie*, Paris 1960, 169.

nece vigilante por este resquicio. Independientemente de las tentativas humanas, la salvación depende de Dios.

Por discretas que hayan sido estas perspectivas en Amós, lo cierto es que resultan perfectamente claras. Señalan cierto retraimiento frente a la creencia en la eficacia de la reforma. Ese retraimiento se irá ampliando a partir de Amós en la profecía escrituraria. La doble certidumbre de Amós, la de la ruina y la de la salvación, no va ligada esencialmente a una referencia ética, sino a una referencia teocéntrica. La muerte y la vida dependen de Dios. Evitar la muerte, escoger la vida, no es descifrar en términos de ética los problemas planteados por la historia, sino palpar lo que hay de inmediatamente divino en esos problemas. La opción no es moral o política, sino profética.

III

La profecía de *Oseas* sirve de trasfondo a la de Amós, de quien Oseas fue contemporáneo. Lo mismo que Amós, anunció y esperó la caída de los descendientes de Jehú y la de todo el estado de Samaría[94]; anunció y esperó también un régimen de justicia y rectitud encarnado en la persona de un descendiente de David[95]. Pero lo mismo que a Amós, no le parecía suficiente la reforma moral y política. Insiste en el tema de la gracia de Dios. Amós la llamaba *hen*[96]; Oseas elige para designarla una antigua expresión de la alianza, que enriquecía singularmente su sentido: *hesed*, y que más adelante analizaremos con mayor detalle[97]. También él ve la salvación, no ya exclusivamente en la retribución de un esfuerzo ético del hombre, sino en un acto gratuito de la voluntad divina, en una aparición de Dios ante Israel. La teofanía en que sueña es más plástica que la que vislumbra Amós; es una especie de violencia cometida por Dios con Israel, a quien seduce como un esposo que arrastra a la fuerza hacia su amor a una esposa infiel y recalcitrante:

> Por eso yo la voy a seducir,
> la llevaré al desierto
> y hablaré a su corazón (Os 2, 16).

94. Os 14, 1.
95. Os 3, 5.
96. Am 5, 15.
97. Cf. *infra*, 229 s.

Sin embargo, más que Amós, Oseas ha sentido y expresado todo lo que había de misterioso en esa vinculación entre la catástrofe y la salvación. Este profeta es eminentemente patético. Su sensibilidad vibrante se ha dejado penetrar por los secretos de la intención divina. Sabe que el movimiento que conduce hacia la salvación es una interpretación al revés, una inversión interior del movimiento de la catástrofe, y percibe que en esa vuelta, en esa *techuva*, se da una misteriosa paradoja.

Y Oseas no intenta analizar esa paradoja. La experimenta en medio de una especie de creencia áspera y brutal, hecha toda de imágenes y de símbolos. Una de esas imágenes nos permite captar todo el alcance de la paradoja. Oseas tiene un hijo, el primogénito, a quien llama *Yizreel:* un nombre ambiguo, ya que tiene un significado a la vez histórico y biológico; en la historia, Yizreel designa al valle y a la ciudad en que Jehú abatió a la dinastía de los Omridas[98]. Esos acontecimientos se habían desarrollado tres cuartos de siglo antes de Oseas y, cuando éste profetizaba, seguía ocupando el trono de Israel un descendiente de Jehú. Pero si la lucha de Jehú en Yizreel había sido en su origen un magnífico combate contra Baal y en servicio del Eterno, la historia había demostrado, a continuación, que en realidad todas aquellas matanzas habían sido un contrasentido, una equivocación trágica. Los Jehuidas no eran mejores que los Omridas. También ellos tenían que desaparecer. El *día de Yizreel* (Os 2, 2) era el de un terrible error y, para significar precisamente cómo presagiaba fatalmente la catástrofe de los Jehuidas y de Israel, Oseas tenía que llamar Yizreel a su hijo:

> Yahvé le dijo: «Ponle el nombre de Yizreel, porque dentro de poco visitaré yo a la casa de Jehú por la sangre derramada en Yizreel, y pondré fin al reino de la casa de Israel. Aquel día quebraré el arco de Israel en el valle de Yizreel» (Os 1, 4-5).

Pero etimológicamente Yizreel significa también *Dios sembrará*, y este sentido biológico pertenece igualmente al nombre del hijo de Oseas:

> Aquel día... ellos responderán a Yizreel. Yo lo sembraré para mí en esta tierra (Os 2, 24-25).

Se trata esta vez de un sentido contrario al valor histórico del término. La podredumbre política no es entonces causa de la

98. Cf. 2 Re 9 s.

catástrofe, sino elemento de salvación, de la misma manera que la semilla solamente puede germinar después de haberse podrido en la tierra. Yizreel es el gesto de depositar la semilla en la tierra: al condenar el grano a muerte, le permite revivir. La catástrofe es la preparación del germen de la salvación.

En la profecía de Oseas hay también otras imágenes que, sin relacionar tan claramente la salvación con la catástrofe mediante *un principio de causalidad, insisten al menos en la continuidad* ineludible entre la catástrofe y la salvación. La *techuva*, el *retorno*, es el paso de la una a la otra, la superación del abismo que las enfrenta al mismo tiempo que las divide. De esta forma la *vida* es un salto por encima de la *muerte:*

> Venid, volvamos a Yahvé,
> que él ha desgarrado y él nos curará,
> él ha herido y él nos vendará.
> Dentro de dos días nos dará la vida,
> y al tercer día nos levantará,
> y en su presencia viviremos (Os 6, 1-2).

Punto de elección aquí *entre* la vida y la muerte, pero penetración en el misterio de la relación entre la muerte y la vida, de la superación de la muerte por medio de la vida:

> ¿Dónde están, muerte, tus pestes? (Os 13, 14).

Al llevarse a cabo, la catástrofe consuma su propia derrota: prepara la salvación.

Parece ser que Oseas hizo culminar esta noción de *techuva* en los símbolos de los tres primeros capítulos de su libro. El instante que separa a la catástrofe de la salvación corresponde a un cesar de la historia, y la *techuva* es la superación de ese momento de vacío histórico. La historia se hunde de repente en una sima para desaparecer en ella y un brote de *no-historia* permite el retoño de una historia nueva. Parece ser que todo el capítulo 3 de Oseas está enteramente construido sobre esta concepción de una no-historia, preludio de un nuevo comienzo:

> Porque durante muchos días se quedarán los hijos de Israel sin rey ni príncipe, sin sacrificio ni estela, sin efod ni terafim. Después volverán los hijos de Israel; buscarán a Yahvé su Dios y a David su rey... (Os 3, 4-5).

La reconciliación parece ser la consecuencia de un largo período de suspensión de las actividades políticas y religiosas de

Israel. Sea lo que fuere, el primer capítulo de Oseas expresa, de una forma muy clara, la noción de una no-historia. Oseas tiene sucesivamente tres hijos: el mayor, Yizreel, simboliza, como hemos visto, el final del marco histórico en que vivía Oseas, la caída de la dinastía de los Jehuidas; la hija que nace a continuación se llama *Lo-ruhama*, la *No-amada*, y simboliza el término del amor divino a Israel; el tercero, un niño, se llama *Lo-Ammi*, *No-mi-pueblo*, para simbolizar el final de la alianza. En vez de evocar las catástrofes que reserva el porvenir, sugiriendo por ejemplo la muerte o la deportación de los niños, Oseas describe a los propios niños como destructores del porvenir. Los dos últimos son, hasta en su mismo nombre, una negación. Y conviene señalar cómo, después del nacimiento del último, Dios se muestra también como negación:

> Ponle el nombre de No-mi-pueblo, porque vosotros no sois mi pueblo ni yo soy vuestro Dios (Os 1, 9).

Esta fórmula atrevida de una no-divinidad, que el Deuteronomio reserva a los ídolos[99], la aplica Oseas al Eterno. De esta forma queda absolutamente negada la historia. Entre Dios e Israel ya no puede hablarse ni de amor ni de relación alguna, ya que la palabra «entre», partícula de la alianza, carece de sentido. Por esta negación de la historia, en definitiva, queda abolida toda relación entre lo divino y lo humano. Pero la no-historia es a su vez la introducción a una nueva historia, en la que todo empieza a ser positivo. *Yizreel* es la semilla de donde brotará el porvenir; *Lo-Ammi* se convertirá en *Ammi; Lo-ruhama* en *Ruhama*. El Eterno, afirmado de nuevo, exige que sea negada la negación:

> Diréis a vuestro hermano: «Mi-pueblo»,
> y a vuestra hermana: «Hay-compasión» (Os 2, 3).

Entre la catástrofe y la salvación, tan ineludible una como la otra, está el misterio de la nada.

99. Dt 32, 21.

IV

No es una casualidad que el problema del profetismo político de la Biblia se haya estudiado casi siempre a propósito de *Isaías*[100]. Con él se plantea en términos agudos el problema del lugar de Dios en la ciudad. Hasta ahora los profetas, cuando se dirigían a los soberanos, veían en ellos a la persona moral. Gad, Natán, Elías, Eliseo consideraban como dignas de elogio o de reprobación las virtudes y los pecados de los reyes, pero no sus intervenciones políticas, cuyo éxito o fracaso estaba ligado, para los profetas, con la conducta personal del soberano. Y cuando los reyes les consultaban en un asunto político y militar, era para un caso de una especie limitada, para emprender o abandonar una expedición. Pero Isaías, bien sea por propia iniciativa, bien por una exigencia del rey Ajaz, prescribe a su soberano una política de alcance general: la ruptura de la alianza con Asiria. La solución de Isaías sustituye a la voluntad del rey por la de Dios en la existencia del estado. No se contenta ya con un rey, servidor religiosa y moralmente fiel de Dios, que disponga, a costa de esta fidelidad, de cierta libertad política. También el terreno político está integrado a la *berit*. Dios es el soberano religioso y ético absoluto. Tal es la conclusión adonde lleva la idea tan importante de la *berit*, según la cual Dios es el rey y la sociedad hebrea es su reino. Esta idea hace ya mucho tiempo que está vigente[101]. Isaías recoge y hace suyo el mesianismo de las profecías de Natán, de Amós, de Oseas. En él, lo mismo que en los profetas mencionados, las esperanzas se dirigen hacia un descendiente de David que habrá de ser, no solamente el servidor de Dios, sino su auténtico vicario. Sin embargo, esta idea ha ido gradualmente agrandándose. El que no era anteriormente más que un simple *rey David* se presenta ahora bajo formas gigantescas. Su unción real le proviene de la *ruah*, del espíritu de Dios. El don séxtuple de la sabiduría, de la inteligencia, del consejo, de la fortaleza, del conocimiento y del temor de Dios forman su corona. Es mesías porque es

100. Cf. el fino análisis de la «teopolítica» de Isaías que hace Martín Buber, *Der Glaube der Propheten*, 180 s. Véase para esta misma cuestión: Staerk, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, 1908; Kuchler, *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit*, 1906 y las obras citadas en la nota 83 de este mismo capítulo.

101. M. Buber, *Das Königtum Gottes*, 1945. Cf. *infra*, 250 s.

profeta. La inspiración divina constante es el sello de la autenticidad de su vicariato [102].

Prosiguiendo con nuestro análisis, podríamos demostrar que la «teo-política» de Isaías va acompañada de una creencia en el milagro que no tiene paralelo alguno en los demás profetas escriturarios. Ningún profeta posterior al siglo VIII vive en un ambiente milagroso tan ingenuamente aceptado. Ciertos milagros, como el nacimiento de Emmanuel y la curación de Ezequías, son provocados por el mismo Isaías. De otros es él el testigo o el anunciador: el levantamiento del sitio de Jerusalén, la maravillosa pacificación del mundo por el profeta-mesías. Es que el milagro es el fundamento de la teo-política. La teo-política pretende insertar a Dios en la realidad política, y el milagro es el instrumento de esta inserción. En cada milagro, visiblemente, Dios está actuando, penetrando en la ciudad. Es éste el motivo de la creencia de Isaías en el milagro. Su fe en el reinado de Dios exigía esa otra fe en el milagro. Cada milagro era la concreción de una época del reino de Dios. También es éste el motivo de que Ajaz se negara, en una solemne circunstancia, a *tentar a Dios* aceptando que Isaías realizara un signo, un milagro [103]. El rey había penetrado en la psicología del profeta. Sabía que un milagro de Isaías significaba una crítica radical de la autoridad real por la autoridad de Dios. Efectivamente, cuando Isaías no se detiene ante la negativa del rey Ajaz y anuncia el signo, éste consiste en el nacimiento de *Emmanuel*. ¿Quién es Emmanuel? ¿El niño Ezequías o una prefiguración del lejano mesías? Poco importa. Su vocación está clara. Es, según el significado de su nombre, el hombre de la alianza, aquel por el que todos los seres experimentan que *Dios está con nosotros*. En la ciudad él es el que tiene que ocupar el lugar del rey, ya que sólo él es capaz de manifestar que Dios es rey en la ciudad. Cuando Emmanuel nazca, Ajaz tiene que desaparecer. Es muy posible que el mismo Isaías haya vacilado a la hora de identificar a Emmanuel, bien sea como un hombre simplemente, o bien como mesías. Si esta última hipótesis fuese la única verdadera, la actitud de Isaías marcaría un nuevo giro en el profetismo. Isaías sería el primer profeta *crístico* en el sentido con que definimos anteriormente esta palabra [104]. Isaías sería el primer profeta que creyó ser contemporáneo del mesías (en este caso, asistiendo a su nacimiento). No es extraño que la profecía

102. Cf. *supra*, 79.
103. Is 7, 10-17.
104. Cf. *supra*, 53.

de Isaías haya seguido siendo el alimento esencial de todos los *cristianos* futuros. Los discípulos de Jesús leerán con avidez este texto y verán en su maestro una encarnación de Emmanuel [105]. En cuanto a los judíos, algunos dirán que, al haber nacido en vida de Isaías, el mesías habría muerto también durante la vida de éste, y que «los días del mesías se consumieron en el reinado de Emmanuel-Ezequías» [106]. Otros seguirán esperando para el futuro «los días del mesías», ya que no les satisface el *cristismo* de Isaías. Emmanuel no es entonces más que un sobrenombre de Ezequías, sin pretensiones mesiánicas de ningún género, e Isaías no habría creído, como tampoco ninguno de sus predecesores, haber visto nacer al mesías.

Por su creencia en el milagro, Isaías se mantiene fiel al teocentrismo de Amós y de Oseas. Lo que hace es sencillamente subrayar su importancia práctica, que los profetas del siglo VIII habían descuidado en aras de una exigencia teórica. Pero quizás esta preocupación práctica, esta acentuación del valor del hoy, de lo inmediato, en la profecía de Isaías, nos sirva para explicar otro matiz por el que Isaías se distingue de Amós y de Oseas, La polaridad de la catástrofe y de la salvación ya no se expresa, como en el siglo VIII, en términos de sucesión: primero desgracia, y luego salvación. Se inscribe en la actualidad. Isaías tiene la sensación de ser el espectador de la caída y del retorno. Los dos caminos de la alternativa le conciernen simultáneamente.

Oseas había engendrado *no-hijos* que, en un porvenir próximo o lejano, se convertirían en *hijos*. Eso es el *retorno* en Oseas: el paso de lo negativo a lo positivo, la aparición de algo en donde no había nada, la resurrección después de la muerte. De las entrañas de Isaías surgen dos seres: el uno es *no-hijo (Maher-salal-jas-baz: pronto saqueo-rápido botín)*, mientras que el otro es *vuelto hijo (Sear-yasub: un-resto-volverá)* [107]. Ninguno de los dos es hijo en el sentido estricto de la palabra. *Maher-salal-jas-baz* ya no lo es, ha sido ya deportado, destinado a la muerte, en su mismo nombre. *Sear-yasub* todavía no lo es, pero está a punto de convertirse en hijo; por su mismo nombre, está destinado a la vida. Esos dos hijos expresan la ambigüedad inminente del destino de Israel. Para Oseas, todo Israel tendrá que atravesar por la muerte para llegar a la vida. La segregación entre los muertos y los vivos no es la consecuencia de la sucesión entre un tiempo muerto y un

105. Mt 1, 23.
106. *Talmud babli Sanhedrin*, 99a.
107. Is 7, 3; 8, 1.3.

tiempo vivo. Se lleva a cabo en el interior mismo del tiempo vivo, haciendo morir a los unos y dejando vivir a los otros. De ahí es de donde nace precisamente la imagen-fuerza de la profecía de Isaías, la que se impone a su espíritu desde el primer mensaje:

> Aun el décimo que quede en él
> volverá a ser devastado como la encina o el roble,
> en cuya tala queda un tocón (Is 6, 13).

La salvación no es consecutiva a la catástrofe. Está dentro de ella. En la entidad Israel existen a la vez el tronco que será derribado y el tocón que sobrevivirá:

> Semilla santa será su tocón *(Ibid.)*

El propio Mesías será esa semilla:

> Saldrá un vástago del tronco de Jesé,
> y un retoño de sus raíces brotará (Is 11, 1).

La línea davídica, lo mismo que el pueblo todo, se ve atravesada por la doble corriente de la muerte y de la vida. El árbol caerá, pero permanecerán sus raíces y sus retoños.

A esta imagen fundamental corresponde la noción intelectual y política del resto: *Sear-yasub, un resto volverá.* El nombre simbólico del hijo de Isaías relaciona el *retorno* con un *resto.* Ese es el matiz decisivo por el que la *techuva* de Isaías se distingue de la *techuva* de Oseas. Esta es global, mientras que aquélla es limitada. Puede ser que Isaías haya querido distinguir, al menos en un principio, entre el reino de Israel, que se había perdido, y el reino de Judá, que estaba a salvo. Esto se deduce con bastante claridad de la exégesis que hace del nombre catastrófico de *Maher-salal-jas-baz* que aplica a Samaría *(8, 4)* y la relación que establece entre el milagro que salva a Jerusalén del ataque de Senaquerib y la visión del mesías (capítulos 10 y 11). Pero lo cierto es que la idea del *resto* sigue inspirando sus actitudes más características, incluso después de la desaparición de Samaría. Entonces la introduce en el mismo Judá, en donde esta idea irá evolucionando hasta convertirse en una verdadera doctrina de la salvación. Como ésta queda reservada únicamente para algunos, podemos asistir a la formación, en torno a Isaías, de una comunidad de elegidos. Son sus discípulos, sus *limmudim,* reclutados especialmente entre los *anavim,* a quienes confía lecciones secretas:

Envuélvase el testimonio,
séllese la instrucción
entre mis discípulos.
Aguardaré a Yahvé,
el que esconde su rostro de la casa de Jacob,
y le esperaré.
Aquí estamos yo y los hijos que me ha dado Yahvé,
como señales y pruebas en Israel
de parte de Yahvé Sebaot,
el que reside en el monte Sión... (Is 8, 16-18).

Miqueas, el gran profeta contemporáneo de Isaías, anuncia también, en términos brutales, la ruina de Judá:

Sión será un campo que se ara,
Jerusalén se hará un montón de ruinas,
y el monte de la casa un otero salvaje (Miq 3, 12).

Pero a ello asocia también él la idea de la supervivencia de un resto:

Y será el resto de Jacob,
en medio de pueblos numerosos,
como rocío que viene de Yahvé,
como lluvias sobre la hierba,
él que no espera en el hombre
ni aguarda nada de los hijos de hombre (Miq 5, 6).

Pero sabemos por Jeremías [108] que la predicación de Miqueas provocó una renovación moral y una verdadera reforma del estado entero. Nada semejante se nos dice a propósito de Isaías. Su empresa es más restringida: fue en el círculo de sus íntimos donde intentó, por medio de una disciplina secreta, formar aquel diezmo sagrado, abocado a la salvación [109].

V

Aunque se trate de acontecimientos simultáneos y no sucesivos, la catástrofe y la salvación están situados para Isaías en el futuro: los ve reunidos no ya en sí mismo, sino en sus hijos, en la generación del mañana. Isaías es el profeta del nacimiento de

108. Jer 26, 18.
109. Is 6, 13.

un destino. *Jeremías* y *Ezequiel* son contemporáneos de su realización. Ninguno de los dos conocieron hijos. Jeremías tuvo que permanecer célibe [110]. Ezequiel perdió a su mujer y el texto no nos dice nada de que le hubiera dado hijos [111]. Para ellos, el destino nada tiene que ver con el porvenir; les amenaza en sus propias personas. Los dos tuvieron que asistir a la ruina de Jerusalén, al incendio del templo, al derrumbamiento del estado. En su propia existencia tuvieron que llegar al punto más bajo de la historia de Israel. Por eso su experiencia espiritual del *retorno*, de la salvación, es más interesante: de todos los esfuerzos de la profecía hebraica, el suyo es el más tenso hacia una ascensión vertiginosa.

A pesar de las diferencias tan notables de su destino personal, Jeremías y Ezequiel experimentaron, de una forma idéntica, la necesidad ineludible de la catástrofe. En ello son muy parecidos los dos. Solamente se diferenciarán en la espera de la salvación.

Jeremías fue profeta bastante tiempo antes que Ezequiel, pero Ezequiel asistió ciertamente lo mismo que él a los acontecimientos que, desde el reinado de Josías, iban preparando la caída del reino de Judá. Jeremías y Ezequiel vieron cómo iban desapareciendo cinco reyes. Desapareciendo: no ya muriendo de una muerte natural, sino sucumbiendo a la violencia y a la catástrofe. Dos de ellos, Josías y su hijo Yoyaquim, mueren acribillados de flechas en el campo de batalla. Los otros tres, Joacaz, Joaquín y Sedecías, hijos o nietos de Josías, mueren o morirán en las cárceles de la deportación.

¡Qué cumplimiento tan ciego del destino en la desaparición de esos cinco reyes! ¡Cómo se palpa aquí esa fuerza oscura y fatal que va conduciendo a la historia y aplastando la voluntad de los hombres! Porque esos cinco reyes, relacionados entre sí por la tragedia de su desenlace, no tienen ningún parecido entre sí. Cada uno de ellos tiene su propio carácter, su propia política, sus condiciones peculiares de existencia. Uno de ellos, Josías, es un modelo de piedad; el otro, Yoyakim está podrido de vicios y pecados. Unos son orgullosos y autoritarios; otros, débiles, indecisos y volubles. Unos gozan de años suficientes en su reinado y tienen ocasión de construir una política financiera y atrevida; otros sólo disponen de un reinado de tres meses; tienen apenas un poco de tiempo para darse cuenta de que son reyes, para verse inmediatamente desposeídos de su poder. Pero la historia se

110. Jer 13, 1.
111. Ez 24, 15 s.

burla de estas diferencias; los coge a todos y los aplasta. Y entonces son todos iguales, unidos por el mismo final desastroso.

Jerusalén era en aquellos tiempos como un tapón entre dos bloques rivales: Egipto al sur, y la Caldea de Nabucodonosor al norte. Jerusalén se inclina unas veces ante uno y otras ante el otro. Pero siempre se coloca del lado peor. Los fantoches que totalizan, entre los dos, seis meses de reinado, gobiernan con once años de intervalo. En esos once años la historia va evolucionando y los hombres tienen tiempo para trastorcar sus alianzas. Joacaz es el rey fantoche del faraón Neco; Joaquín, el rey fantoche de Nabucodonosor. Uno simboliza el triunfo, en Judá, de la propaganda egipcia; el otro, el de la propaganda caldea. Pero los dos se ven barridos por la misma suerte. Con once años de intervalo, en la misma ciudad de Jerusalén, se les separa del mismo trono y se les arrastra, encadenados, a la deportación. Con la diferencia insignificante de que uno tiene que morir en el sur, en Egipto, y pudrirse el otro en Babilonia, en el norte.

Ninguna sabiduría política, ninguna voluntad humana, pueden oponerse a la fuerza fatal del desastre. Los cinco reyes van desapareciendo uno tras otro. Con cada uno de ellos, se va perdiendo un trozo del estado. Cuando el último, Sedecías, desaparece delante de Nabucodonosor, llega el derrumbamiento total, el fin.

Jeremías y Ezequiel cargan sobre esta historia todo el peso de su convicción profética. Ven la catástrofe, la anuncian, la preparan. Raramente los profetas han dispuesto de una técnica tan variada y tan sugestiva para esculpir una idea. Sobre el tema de la catástrofe Jeremías y Ezequiel van bordando detalles variados e impresionantes. La prefiguran en visiones llenas de sugerencias: Jeremías oye el ruido que organizan los flecheros y los caballos enemigos penetrando en Jerusalén [112]; Ezequiel ve el arca santa y los querubines abandonando el templo profanado [113]. Lo anuncian con palabras apasionadas. Lo reproducen en sus gestos: durante varios meses Jeremías pasea por las calles de Jerusalén con un yugo a sus espaldas [114]; Ezequiel permanece clavado en su lecho, alimentándose de excrementos [115]. La espada, el fuego, la esclavitud, la deportación, la muerte son palabras que aparecen continuamente en la visión, en la predicación, en la vida de estos dos profetas.

112. Jer 4, 29.
113. Ez 10, 18.
114. Jer 28.
115. Ez 4.

Jeremías lleva la lucha al interior de Jerusalén. Se quedará en la ciudad hasta el último momento, cautivo de su profecía y encadenado por los hombres. Cuando comienza el asedio, resume su convicción en la alternativa tan desconcertante de la capitulación o la resistencia. Los que resistan a los caldeos, morirán. Los que se rindan, vivirán [116]. Es tan amarga la realidad de la catástrofe, está tan podrida la existencia política de Jerusalén, que la salvación ya sólo puede alcanzarse por la repulsa radical de toda política, incluso a costa de caer en la cobardía y en la traición. Al rey Sedecías, a su diplomacia tortuosa, a sus militares ambiciosos, a sus funcionarios venales, a los falsos profetas de la paz, a los sacerdotes del rito y de la piedad devota e hipócrita, al pueblo masa que grita como los lobos, Jeremías les presenta una sola exigencia, una exigencia absoluta: Dios. Sean cuales fueren las consecuencias humanas de esta elección, la elección es irremediable. Ser heroico y leal es estar con Dios, aun cuando el revés humano de esta opción sea la cobardía y la traición.

Ezequiel está entre los deportados que, once años antes de la caída de Jerusalén, tuvieron que seguir al joven rey Joaquín a Babilonia. Y en el destierro emprende una lucha muy parecida a la que mantenía Jeremías en el terreno patrio. La pequeña comunidad del destierro vive con una doble ilusión. Unos creen que es inminente la decadencia caldea: unidos con el pensamiento a los jerosolimitanos y procurando mantener con ellos contactos directos de no escasa importancia, sostienen la política de alianza con Egipto que practicaba Sedecías, convencidos de que la salvación de Jerusalén y su propio retorno a la patria dependen de un próximo y decisivo encuentro militar entre el faraón y Nabucodonosor. Otros se agrupan más bien en torno a Joaquín que, aunque prisionero, sigue siendo para ellos el rey legítimo. Sus esperanzas son más densas: asocian a la caída de Nabucodonosor una vuelta triunfal de Joaquín a Jerusalén y la abdicación de Sedecías, hechura de los caldeos desde un principio. Les anima un mesianismo confuso. La salvación no quedará asegurada solamente por las armas, sino por la liberación triunfante de un fiel descendiente de David [117]. Los unos y los otros, en esta comunidad del destierro, tienen sus propagandistas, sus profetas. Ezequiel se levanta contra ellos con toda la fuerza de su personalidad, anunciando con sus visiones, sus palabras, sus gestos y hasta con

116. Jer 21, 8-9.
117. Cf. M. Noth, *La catastrophe de Jérusalem en l'an* 587 *avant J.C. et sa signification pour Israel:* RHPR 2 (1953) 86.

sus silencios, que ni Sedecías ni Joaquín podrán triunfar, ya que la catástrofe es ineludible. Ezequiel se ve secundado por Jeremías que, en sus célebres cartas enviadas a Babilonia (capítulo 29), se levanta contra la ilusión de una vuelta inminente. A las profecías de la paz que niegan la catástrofe con diferentes matices, tanto en Judea como en Babilonia, Jeremías y Ezequiel oponen incansablemente la certidumbre unívoca de la ruina. Es en las perspectivas de la salvación donde empiezan las divergencias entre ellos.

Resulta impresionante leer en el libro bíblico de Jeremías los capítulos dedicados a la dicha y a la salvación. Son muy numerosos y matizados y aparecen diseminados y extendidos por todo el libro. Es característico que las Lamentaciones de Jeremías constituyan, en la Biblia, un libro aparte, distinto de los 52 capítulos que forman el libro de la vida de Jeremías. Es que las alegrías de Jeremías están en el corazón de este libro. Isaías y Ezequiel tenían la serenidad que proporciona la lejanía de una desgracia, de un infortunio que ellos han podido evitar o, al menos, superar. Isaías profetiza la desgracia, pero para un futuro lejano. Ezequiel, testigo de la catástrofe, se libra de ella; en las riberas de Babel puede reconstruir su existencia; su alegría está dirigida por la salvación que le ha sido dado disfrutar. La alegría de Isaías y de Ezequiel son frutos de un milagro. El milagro para uno de no haber sido contemporáneo de la catástrofe; el milagro para el otro de haber escapado de ella. Pero Jeremías no ha disfrutado de ese milagro, ni ha podido escapar de la desgracia. Jeremías ha sido una víctima de la misma. La escena del proceso ilustra esta justificación imposible, esta repulsa del milagro (capítulo 26). Jeremías acaba de llevar al templo la palabra de Dios. Palabra de amenaza, de desgracia y de invitación. Los sacerdotes, los profetas de oficio, el populacho, se apoderan de Jeremías, lo arrastran hacia el tribunal, lo acusan de mentira y piden su muerte. Jeremías se ve entonces ante el abismo. Necesitaría un milagro, mucho más que Isaías; en Isaías el milagro no haría más que dar autenticidad a su palabra profética, pero en Jeremías podría salvarle la vida. Pero no solamente no hay un milagro, sino que Jeremías no piensa siquiera en justificar el silencio de Dios. Responde a sus acusadores:

> Aquí me tenéis en vuestras manos: haced conmigo como mejor y más acertado os parezca. Empero, sabed de fijo que si me matáis vosotros a mí, sangre inocente cargaréis sobre vosotros y sobre esta ciudad y sus moradores, porque en verdad Yahvé me ha enviado a vosotros para anunciar en vuestros oídos todas estas palabras (Jer 26, 12-15).

Jeremías no morirá en Jerusalén. Pero desaparecerá en la deportación, en Egipto, sin haber podido reconstruir allí su existencia. Con otros muchos se verá como tragado por la tierra. Pero su alegría sigue cantando por encima de los escollos y los arrecifes.

La alegría de Jeremías no reniega de ningún sufrimiento, de ninguna lágrima. Se irá alimentando con todas las pruebas y con todas las renuncias. Su fuerza le viene de las tormentas que le animan y exaltan. De esta canción de alegría y de esperanza solamente participan aquellos que, lo mismo que él, han conocido el sufrimiento, esto es, los pobres y los abandonados, los desheredados y los hambrientos, los que mueren en el desierto y los que velan en la tumba:

En Ramá se escuchan ayes,
lloro amarguísimo.
Raquel que llora por sus hijos,
que rehúsa consolarse —por sus hijos—
porque no existen.
Así dice Yahvé:
Repríme tu voz del lloro
y tus ojos del llanto,
porque hay paga para tu trabajo
—oráculo de Yahvé—:
volverán de tierra hostil,
y hay esperanza para tu futuro
—oráculo de Yahvé—:
volverán los hijos a su territorio ...
Mirad que yo los traigo
del país del norte,
y los recojo de los confines de la tierra.
Entre ellos, el ciego y el cojo,
la preñada y la parida a una.
Gran asamblea vuelve acá.
Con lloro partieron
y con consuelos los devuelvo,
los llevo a arroyos de agua
por camino llano, en que no tropiecen... (Jer 31, 15-17.8-9).

Este cántico de alegría termina con esta confesión de Jeremías:

En esto me desperté y vi
que mi sueño era sabroso para mí (Jer 31, 26).

¡Confesión conmovedora! La alegría no ha sido nunca, en Jeremías, más que un sueño. Es la alegría del mañana, de ese mañana que Jeremías no llegó nunca a conocer, cuya aurora ni

logró siquiera contemplar, de la que únicamente sabía, en medio de la noche opaca, que alguna vez surgiría, ya que había pasado la media noche.

El paso de la media noche: esa es la experiencia mediante la cual realiza Jeremías su destino profético. Al traspasar la media noche, con las dos realidades conjugadas en su alma, la de la catástrofe y la de su sueño de salvación, Jeremías obligaba al tremendo pavor actual a completarse con el aliento del porvenir y a justificarse en él. Jeremías penetró en aquellos días de la nada que había vislumbrado Oseas. Y no pudo salir de ellos. Pero al penetrar en ellos, conquistó la inquebrantable certeza de una resurrección.

Uno de los momentos más significativos de esta conquista es el que se nos relata en el capítulo 32 de Jeremías. El profeta se ve ya rodeado por la noche. Está en la cárcel y sabe que es ésa la última de sus prisiones, ya que el ejército caldeo lleva dos años sitiando a Jerusalén. Ya avanzan las plataformas y torres de los asaltantes hasta muy cerca de las murallas; los arietes chocan contra las puertas y su sordo ruido se extiende por las calles, donde se amontona llena de espanto, hambrienta, apestada, una muchedumbre que sólo espera el asalto final para poder morir. Es entonces cuando viene Janamel a ver al profeta en la cárcel; es un primo de su aldea natal, Anatot. Quiere que Jeremías rescate su campo; Jeremías redacta el contrato, lo sella y lo deposita en un cántaro de arcilla, para que se conserve largos años. ¿Cómo? ¿No ha sido ocupada Anatot por los caldeos? ¿No ha sido pisoteado el campo de Janamel por los cascos de los caballos enemigos? ¿No está ya perdida la nación, y con ella su suelo, su tierra? ¿Qué es lo que significa, en el trasfondo de una catástrofe tan tremenda, un gesto tan absurdo? Significa que *todavía se comprarán casas y campos y viñas en esta tierra* (Jer 32, 15). Tal es la respuesta de Dios a la cuestión de Jeremías, ya que es Dios el que ha enviado a Janamel a Jeremías, y Jeremías acepta el absurdo. Y Dios le dice:

> He aquí que yo pongo esta ciudad en manos de los caldeos y en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, que la tomará, y entrarán los caldeos que atacan a esta ciudad y le prenderán fuego incendiándola. *Sin embargo*, yo los reuniré de todos los países a donde los empujé en mi ira y mi furor y enojo grande, y les haré volver a este lugar, y les haré vivir en seguridad, serán mi pueblo y yo seré su Dios..., y se comprarán campos en esta tierra de la que decís vosotros que es una desolación..., se comprarán campos con dinero, anotándose en escritura, sellándose y llamando testigos, en la tierra de Benjamín y en los contornos de Jerusalén, en las ciudades de Judá, en las de la montaña,

en las de la tierra baja y en las del Négueb, pues haré tornar a sus cautivos (Jer 32, 28-29.37.43-44).

Sin embargo: la palabra que derriba lo imposible, que barre todos los obstáculos, que crea el porvenir. *¡Sin embargo, laken!* La palabra que acepta lúcidamente todas las dificultades, todas las trampas, todas las barreras, y que las pulveriza por medio de la esperanza. La palabra que rompe todos los aprisionamientos del tiempo y que borra todas las distancias. Dos acontecimientos separados por meses, por años, por siglos, por milenios —la catástrofe y el retorno—, a pesar de todo, *sin embargo*, coinciden, están próximos, íntimos, simultáneos. Dos sentimientos que distan uno de otro por todo el grosor de una contradicción —el dolor y la alegría—, se conjugan *sin embargo* entre sí. Ese *sin embargo* no sería más que una apuesta obstinada, si Jeremías no lo hubiese escuchado de la boca misma de Dios. ¡El teocentrismo de Jeremías alcanza su cima en ese *sin embargo!* Lo absoluto divino vislumbrado por Amós, experimentado por Oseas como una gracia, sentido por Isaías como un milagro, es identificado con lo absurdo por Jeremías.

De ahí procede, en Jeremías, la inversión tan típica y total de todos los valores. El heroísmo y la fidelidad cambian de signo: se sitúan exactamente en donde los hombres no ven más que cobardía y traición. Nabucodonosor, el martillo que cae sobre los pueblos, la maza gigante que los aplasta, el blasfemo poderoso, cuando Dios lo designa, es calificado como *mi servidor* [118], el mismo nombre que recibía Israel en la alianza. El templo, residencia de Dios, lugar de acceso para todos sus fieles, la monarquía de David, encarnación de las intenciones tangibles de Dios en la historia, aquella tierra por la que mana leche y miel, prometida a los amigos de Dios, todo se derrumba, todo queda barrido, todo es reducido a cenizas. Pero Israel vive. Es que, aunque la alianza no vaya inscrita en ningún signo exterior, cada uno de los hebreos la lleva en sí mismo, grabada en su corazón [119]. La lejanía de Dios es, para Jeremías, una cercanía íntima:

De lejos Yahvé se le apareció... (Jer 31, 3).
Recordad desde lejos a Yahvé... (Jer 51, 50).
¿Soy yo un Dios sólo de cerca,
y no soy Dios de lejos? (Jer 23, 23).

118. Jer 25, 9; 27, 6; 43, 10.
119. Jer 31, 32. Para todo el conjunto de la vocación profética de Jeremías, cf. A. Neher, *Jérémie*.

La inversión de valores adquiere aquí su significado esencial y enteramente profético. Todo lo que es exterior, extenso, espacial, es contingente. Sólo el tiempo es absoluto. Puede ser que Dios esté lejos, en el espacio. Pero sigue estando muy cerca por el tiempo. El estado y el templo pueden derrumbarse. Pero la alianza subsiste, gracias a la existencia de cada hebreo. Dios había sido antaño el espacio de Israel. Con Jeremías se convierte únicamente en su tiempo.

Con Ezequiel Dios vuelve a entrar de nuevo en el espacio. Ahí estriba la diferencia esencial entre la esperanza de Jeremías y la de Ezequiel. Tras haber descendido los dos al punto más bajo de la historia, cada uno sueña en una subida diferente. El sueño de Jeremías es un ritmo puro: no hay nada que dibuje el porvenir, más que el *movimiento* del retorno, los hombres y las mujeres *en camino*, un inmenso ajetreo para *volver*. El sueño de Ezequías se proyecta en el espacio. Se trata de un plan ciertamente utópico, pero en el que todos los elementos dispersos quedan de nuevo insertos y localizados. Aquellos judíos que volvieron de Babel con el espíritu de Jeremías no tuvieron que experimentar nada más que aquel ritmo que nos atestigua el salmo 126. En él todo es afectivo, vibrante, con una cadencia que opone las lágrimas al gozo, la siembra a la cosecha, la partida al retorno. Su misma vuelta seguía siendo un sueño, como subraya el primer versículo del salmo. Su realidad consistía en el hecho de que respondía a la salida lo mismo que una ola que vuelve a su fuente, pero sin que tuviera ninguna correspondencia práctica. Por el contrario, los que volvían con el espíritu de Ezequiel poseen un plan constructivo válido. No todo podrá ser utilizado, pero en él se van esbozando todos los detalles a fin de proporcionar el bosquejo de una realidad: el templo, el culto, el gobierno, la administración. El plan de Ezequiel [120], aunque no hubiera sido nunca efectivamente realizado, podría muy bien constituir un sistema completo de referencias para el nuevo estado religioso de Judea.

Las causas de esta diferencia fundamental entre Jeremías y Ezequiel son múltiples. Está en primer lugar, como ya hemos señalado, el hecho importante de que Ezequiel es un escapado. Mientras que la catástrofe del año 586 parecía haber destrozado todos los impulsos de Jeremías, que no logró obtener el asentimiento del pueblo, ni en Jerusalén, junto a Guedalia, ni en Egipto,

120. Los capítulos 40 a 48 de su libro. Para los problemas suscitados por la experiencia profética de Ezequiel, cf. A. Neher, *L'exil de la Parole*, 171-184.

provocó por el contrario en Ezequiel una tensión profética más acentuada. La catástrofe no había afectado a la comunidad del destierro más que en su espíritu, pero no en su carne, como le pasó a la de Jerusalén. Alrededor de Jeremías, después del mes de Ab del 586, las gentes luchaban por su vida. Alrededor de Ezequiel no se había producido cambio alguno en las condiciones de existencia, sino más bien una alteración espiritual [121]. A Jeremías le faltaba el poder de devolver la seguridad a sus compañeros de infortunio. Ezequiel disponía de medios para volver a equipar moralmente a los hombres de la *golá*, del destierro. Y se empeñó con energía en esta tarea. Pero, aun cuando no hubiera tropezado con condiciones favorables a una acogida de su profecía, Ezequiel seguiría siendo distinto de Jeremías por su carácter y su temperamento. Los dos eran profetas-sacerdotes. Pero Jeremías, más que asumir esta doble vocación, lo que hacía era sufrirla: no le vemos nunca realizar un acto sacerdotal. Es profeta de mala gana, sufre por ello, aspira a desembarazarse de ese fardo pesado que Dios ha cargado sobre sus espaldas. Su personalidad se identifica con su condición humana; es profeta y sacerdote por añadidura. Ezequiel, por el contrario, demuestra algo eminentemente voluntario en su aceptación del profetismo y del sacerdocio. Cree firmemente en la eficacia de su doble misión. Y, efectivamente, a la intervención de su propia persona van ligadas algunas de las partes más características de su plan. Lo mismo que Oseas y Jeremías, también Ezequiel evoca el tema de la resurrección. Pero lo que en aquellos no es más que una breve alusión, que respeta por otro lado un secreto del que sólo Dios tiene la llave, en éste se convierte en un fresco inmenso, en el que el mismo profeta se ve llamado por Dios a desempeñar un papel esencial. Unicamente a la llamada del profeta es como el Espíritu surge de los cuatro rincones de la tierra para hacer que revivan los huesos secos [122]. La resurrección es un acto de profecía, en donde el profeta Ezequiel es el agente de Dios. Tampoco el proyecto del templo se queda en una abstracción: el día que sea inaugurado, Ezequiel ofrecerá en él los primeros sacrificios [123]. La vocación sacerdotal de Ezequiel adquiere aquí tanta amplitud como su vocación profética en la visión de los huesos secos. Entre los demás sacer-

121. Los desterrados de Babilonia se consideran como arrancados, desechados, desamparados (Ez 37, 11), mientras que los de Egipto cuentan con la benevolencia de las divinidades extranjeras (Jer 44, 15 s).
122. Ez 37, 10.
123. Ez 43, 18.

dotes fieles, él es el escogido. La purificación del templo depende de su sacerdocio.

Esta fe en su persona explica por qué Ezequiel proyectó su profecía en el espacio. Era el arquitecto de un edificio en el que él mismo tendría que ocupar un sitio.

Nada hay de vanidoso en esta psicología. Ezequiel toma absolutamente en serio todas las implicaciones de su vocación, no sólo las que realzan su prestigio, sino también las que lo merman. Nunca ha puesto nadie tan de relieve la noción de responsabilidad personal. Ezequiel sabía que, al ser profeta, era un centinela y que, por eso mismo, le estaba confiada la vida de un pueblo [124]. El más pequeño descuido en sus funciones de vigilancia podría resultar fatal: y él lo sabe. Hay más bien, en su psicología, una hinchazón del valor del hombre, que a veces llega a borrar el valor de Dios. Dios es con frecuencia, en su profecía, el caballero místico que deja a su profeta la misión de intervenir en la tierra. El diálogo entre Dios y el profeta es muy intenso, mucho más que el diálogo entre Dios y el pueblo. Por eso mismo, el análisis del enfrentamiento entre Dios e Israel no es en Ezequiel muy original. También él enuncia el teocentrismo, pero en términos que ya habían forjado los profetas antes de él. En un texto de capital importancia, donde formula el retorno como una exigencia divina absoluta, recoge las nociones de violencia y de acto divino gratuito:

> Yo reinaré sobre vosotros, con mano fuerte y tenso brazo, con furor desencadenado (Ez 20, 33).

Eran nociones que ya Oseas había introducido en el pensamiento religioso hebreo y que Ezequiel se contenta con mantener, sin modificarlas en nada.

VI

En el momento en que Ezequiel vuelve a encontrar el ambiente espiritual de Oseas, otro profeta del destierro aparece como íntimamente emparentado con Isaías. Es el que los exégetas designan como Déutero-Isaías, cuyo mensaje forma la segunda parte del libro canónico de Isaías. Tanta es la simpatía espiritual entre

124. Ez 3 y 33.

ambos Isaías, que la tradición canónica se niega a ver en el segundo otro distinto y le atribuye al profeta del siglo VII todo el conjunto de un mensaje, cuyas últimas notas no son únicamente «proféticas», sino «prescientes».

De los dos hijos de Isaías que simbolizaban el porvenir de Israel, uno ha cumplido ya con su destino. Se han llevado el botín de Jerusalén, se ha llevado a cabo el saqueo, se ha derrumbado el estado, se ha consumado el destierro. Ha llegado el momento en que ha de realizarse el destino del otro hijo. El decreto de Ciro puede resumirse en el nombre mismo que llevaba el hijo de Isaías: *¡Sear-Yasub! ¡Un resto volverá!* El regreso de ese resto es el que ya vislumbra el Isaías de la consolación.

Pues bien, lo vislumbra en la profecía de Isaías, en medio de una atmósfera saturada de milagros. El teocentrismo es absoluto en esas invocaciones que convierten un acontecimiento político determinado en un asunto de Dios. No es esencialmente el pueblo el que va a regresar de la deportación, sino Dios mismo. Para él es para quien se trazan los caminos y los senderos se arreglan:

> Una voz clama: «En el desierto
> abrid camino a Yahvé,
> trazad en la estepa una calzada recta
> a nuestro Dios» (Is 40, 3).

Dios es la vanguardia y la retaguardia:

> Va al frente de vosotros Yahvé,
> y os cierra la retaguardia el Dios de Israel... (Is 52, 12).

Pero si el retorno es ante todo un retorno divino, no se trata en este caso de *un* Dios, sino de *Dios*. El teocentrismo se ve acentuado por un monoteísmo, cuyas afirmaciones raras veces han sido tan radicales. La diatriba contra los ídolos ocupa un lugar importante en este mensaje, para subrayar debidamente que el Eterno es el único Dios. El es, en oposición con las deidades muertas, el Dios vivo. Es el Dios creador; el mundo está en sus manos y dispone de él a su voluntad. Lo aniquila y lo vuelve a crear. Jamás ha sido proclamada con tanta fuerza lo absoluto divino, la *santidad*. Volvemos a encontrarnos con el acento de Isaías cuando afirma la triple santidad de Dios [125]:

> Para que se me conozca y se me crea por mí mismo,
> y se entienda que yo soy.

125. Is 6, 3.

Antes de mí no fue formado otro dios,
ni después de mí lo habrá.
Yo, yo soy Yahvé,
y fuera de mí no hay salvador...
Yo, Yahvé, vuestro santo,
el creador de Israel, vuestro rey (Is 43, 10-11.15).

Ese santo, ese creador, ese rey, es el inspirador único de todos los acontecimientos, de todos los seres:

Así dice el Dios Yahvé,
el que crea los cielos y los extiende,
el que hace firme la tierra y lo que en ella brota,
el que da aliento al pueblo que hay en ella,
y espíritu a los que por ella andan... (Is 42, 5).

Por una decisión soberana de su voluntad ha sido creado lo *nuevo*, esa novedad que estos capítulos comparan con un *alumbramiento*, con una insistencia curiosa[126]. Dos son las nociones que predominan en la imagen del alumbramiento: en primer lugar, lo desconocido, el elemento imprevisible y sorprendente que constituye al hijo, cuyo aspecto y carácter nadie puede prever de antemano; y en segundo lugar, la certeza de un parecido con los padres, de una filiación con quienes lo han engendrado. Lo mismo que en Isaías aquel *resto* —que nadie era capaz de identificar— brotaba del mismo seno de un conjunto, también lo *nuevo* que habrá de verificarse en el momento del retorno —y que nadie es capaz de identificar— está íntimamente ligado a lo *antiguo* y surge de su seno.

De esta manera se va desarrollando, para la época del retorno, un profetismo que acepta el sufrimiento como condición ineludible de gozo. Se piensa en el mesianismo, relacionándolo con los dolores del parto. No se sabe quién será ese mesías: ¿un hombre? ¿el pueblo? ¿Ciro, que permite el regreso? ¿un profeta, íntimamente vinculado a los designios de Dios? ¿Zorobabel, el descendiente de David? ¿Israel por entero, como testigo de Dios? Lo que se sabe de él es que el mesías es *siervo*. Dios tiene que poder decir de él: *avdí, siervo mío*. Está inscrito dentro del plan de Dios, desde los orígenes; va caminando por el sendero, el único sendero bueno, que Dios le ha trazado, y por el que Israel estuvo avanzando desde el principio. Lleva las huellas de la humildad y del sufrimiento, que se encuentran también en el rostro de Is-

126. Is 54, 1; 66, 8.

rael. Y es un hijo de la historia de Israel, nacido en medio de los dolores de Israel.

La profecía bíblica termina trazando continuamente la ruta de la historia de Israel. Los últimos profetas, Ageo, Zacarías, Malaquías, son modestos artesanos que se esfuerzan en hacer proféticamente válido el nuevo estado. Lo van equipando, con nuevos elementos, para que realice su antiguo destino. El espíritu y la palabra, *ruah* y *dabar*, cesan en el momento mismo en que se muestra acabada la inscripción de lo nuevo en lo antiguo [127].

Pero precisamente en el instante en que este desenlace permite que siga en pie la *berit*, nace en Israel otra aspiración: no se trata ya de continuar, sino de abrazar a la consumación. Se desea conocer al mesías para, una vez entrados en su tiempo, salirse de todos los tiempos. Se desea penetrar en el misterio del mesías, por cualquier camino que sea, con tal que ese camino sea el *último*. Hasta ahora podíamos reconocer el camino de la alianza gracias al hecho de que ese camino era el *único;* ahora habrá que escoger el camino que llega hasta el final, el *último*. Si el camino resulta largo, habrá que imaginarse algunos recursos para descifrar su misterio. La esperanza mesiánica se convierte en una ciencia. Y solamente se vive en la espera de una confirmación de esta ciencia. Tal es precisamente el tema del *apocalipsis* [128].

El apocalipsis les permite a los hebreos salirse del tiempo de la alianza. Se basa en la concepción de un tiempo cíclico. En el momento de la «revelación», queda cerrado el círculo. Hay algo que ha acabado definitivamente. Y comienza otra cosa. Un corte profundo atraviesa a la historia y todo se va ordenando con vistas a ese final.

La profecía bíblica no quiso saber nada del apocalipsis. Se consuma, tensa hacia el porvenir, en la continuidad de la espera. ¿Cómo habrá que explicar esta repulsa, esta orientación propia de la profecía? El aspecto *histórico* de la profecía no basta para dar cuenta de ello. Habrá que examinar a continuación la profecía escrituraria en su esencia espiritual. Testigos de una historia, los profetas escriturarios se sentían solidarios de la *alianza*. Pero no se limitaron a experimentarla. La informaron profundamente, la alimentaron con sus propias aportaciones. La alianza se fue enriqueciendo por medio de ellos con hondas resonancias afectivas, en extensión y en densidad. En esta *expansión* es donde hay que definir el contenido del *pensamiento* profético.

127. Mal 3, 22-24; cf. *supra*, 121.
128. Tema esbozado en la Biblia por el libro de Daniel.

8

EL PENSAMIENTO PROFÉTICO

I. El simbolismo conyugal

I

El simbolismo conyugal, cuya naturaleza y alcance nos proponemos señalar, es uno de los temas favoritos del profetismo bíblico. En él podemos reconocer el esfuerzo por sugerir, bajo una forma original y profundamente lírica, el amor de Dios y del pueblo elegido. Le resulta fácil a la exégesis, tanto judía como cristiana, ver en el *dod* —*el amado, el novio*— y en la *kalla* —la novia— del Cantar de los cantares las figuras de Dios y de Israel. En efecto, en numerosos pasajes los profetas utilizan estos términos en un sentido rigurosamente obvio para designar a Dios y a su pueblo: por ejemplo, la célebre canción en que Isaías hace dialogar al *dod* y a su viña indica expresamente que el amado de Israel es el Eterno [1]. Isaías anuncia también que Dios sentirá por Israel *el gozo de un novio con su amada* (62, 5). En Jeremías volvemos a encontrarnos con el término de *kalla* para designar a Israel: habla Dios y dice que se acuerda del *amor del noviazgo de Jerusalén* (2, 2), esto es, de la época en que Israel era la novia de Dios. También Ezequiel evoca con la expresión *ët dodim* —*época de los amores* (16, 8)— los primeros amores entre Dios y Jerusalén. Finalmente Oseas, viendo más allá del noviazgo a los esposos reunidos ya en matrimonio, pero en un matrimonio desafortunado, no duda en llamar a Dios *ich* —*el esposo*— y a Israel *icha* —*la esposa*—, o más exactamente, *hombre* y *mujer*, según la terminología del Génesis: *Ella ya no es mi mujer, ni yo soy su marido* (Os 2, 4); después de la reconciliación de los desgraciados esposos,

1. Is 5, 7: *Pues bien, viña de Yahvé Sebaot es la casa de Israel, y los hombres de Judá son su plantío exquisito.*

sin embargo, *sucederá aquel día —oráculo de Yahvé— que ella me llamará «marido mío», y no me llamará más «Baal mío»* (Os 2, 18).

Hay capítulos enteros de la Biblia que utilizan sistemáticamente el simbolismo conyugal y con ayuda de esos símbolos van describiendo el amor de Dios y de Israel desde los orígenes hasta su desenlace sereno o trágico. Tal ocurre concretamente con el capítulo 16 de la profecía de Ezequiel. La narración, dedicada a exponer la infidelidad de Israel para con Dios, va siguiendo por etapas la evolución del amor en la mujer desde el nacimiento hasta la muerte. El profeta subraya especialmente los siguientes momentos: el nacimiento *(v. 4)*, la pubertad *(v. 7)*, el noviazgo *(v. 8)*, el matrimonio *(v. 8)*, la infidelidad y la prostitución *(vv. 15-35)*, el castigo y la muerte *(v. 40:* lapidación y espada).

Otro ejemplo de aplicación sistemática del símbolo conyugal es el de Jeremías 2, 2. La evocación no es tan prolongada, pero es lo suficientemente precisa para dibujar en grandes rasgos el marco de una experiencia conyugal: amor de la juventud, amor del noviazgo, matrimonio.

En el segundo capítulo de Oseas el tema del amor está tratado en un doble plano: el de un amor conyugal normal, a veces ya realizado y a veces solamente deseado, y el de una pasión violenta y desviada. Las etapas del amor normal son: el nacimiento *(v. 5)*, la juventud *(v. 7)*, el matrimonio *(vv. 21-22)*, el encuentro conyugal *(v. 22: yadoa)* [2]. La catástrofe pasional está marcada por los términos siguientes: la prostitución *(v. 7)*, la seducción *(v. 16)*, la violencia *(v. 16)* [3], el arrepentimiento *(v. 9)*.

2. Resulta indispensable darles, en estos versículos, a las expresiones *aras* y *yadoa* su sentido técnico de «adquirir una mujer por esposa al precio de un *mohar*» y de «conocer a una mujer mediante el encuentro sexual». La lógica del simbolismo conyugal explica la precisión rigurosa de los términos. Si los profetas consideran la unión de Dios y de Israel en el matrimonio, no tiene por qué detenerles ningún falso pudor al describir esta unión mediante todo aquello que constituye un matrimonio y, en primer lugar, mediante el encuentro conyugal, cima del amor y fuente de fecundidad. Todos los intentos por reducir en Oseas la *yadoa* a un conocimiento intelectual de Dios (Nowack, *Hondkommentar zum A. T.*, *Kleine Propheten*, 23; Van Hoonacker, *Les douze petits prohètes*, 29) destruyen la «perspectiva lógica» del simbolismo conyugal en este capítulo de Oseas (P. Humbert, *La logique de la perspective nomade chez Osée*, en *Vom A. T.*, *Karl Maryi gewidmet*, 166).

3. En contra de P. Humbert, *o. c.*, 164, creemos que el versículo 16 implica la violencia, más que la ternura. *Pth* tiene casi siempre el sentido de una seducción por la fuerza (Dios *obliga* a los profetas a hablar, seduciéndolos y rompiendo con su resistencia: Jer 20, 7; Ez 14, 9; 1 Re 22, 21; el populacho espera seducir a Jeremías y triunfar de su resistencia: Jer 20, 10; el pasaje

Al lado de estas grandes escenas, los profetas recurren menos sistemáticamente, pero con mayor regularidad, al simbolismo conyugal para describir los aspectos notables o los incidentes amorosos de Dios y de Israel. Así, por ejemplo, antes de «conocer» a Dios, Israel es una *virgen* —*betoula* o *alma*— [4]. Después del matrimonio, designado por varios términos, viene el período de fecundidad, en donde nacen *los hijos* de Dios y de Israel [5]. A veces esos hijos son fruto del pecado, ya que Israel los ha concebido en el adulterio [6], Isaías evoca a los hijos perdidos y vueltos a encontrar [7]. Israel, *mujer adúltera*, es puesta en la picota por Jeremías y Ezequiel [8]. Casi siempre la infidelidad de Israel es por otra parte una verdadera *prostitución* y no faltan las invectivas para fustigar esta imperdonable violación del amor conyugal [9]. Diversas catástrofes acaban con este amor traicionado: el *abandono* o el *repudio* [10], el *divorcio* [11], la *muerte de los hijos* [12], la *viudedad* [13]. Finalmente, algunos profetas unen a la evocación del retorno y de la redención de Israel ciertos elementos del simbolismo conyugal. La «vuelta a Dios» es entonces el equivalente de una *reconciliación* entre los esposos separados o de un *nuevo matrimonio* [14].

Este mismo simbolismo se encuentra en un atributo bíblico de Dios que con frecuencia ha sido mal interpretado, a pesar de que se explica fácilmente dentro de la perspectiva de la alianza conyugal. Cuando la Biblia dice que Dios es *celoso*, *qaná*, no tiene especialmente ante la vista el celo de Dios frente a los ídolos. El principio de esta noción no es esencialmente monoteísta. Se

Ex 22, 15 es equívoco: puede ser que la joven se muestre asequible, aunque también puede tratarse de una violación). En cuanto a la expresión *dabber al leb*, casi siempre es consecutiva a una violencia; es la compensación que le da a la víctima un hombre que acaba de infligirle un castigo (Is 40, 2) o hacerle sufrir un abuso (Gén 34, 3).

4. Am 5, 2; Jer 18, 13; 31, 3.20; Is 54, 4.
5. Ez 16, 20; 32, 4: *Estos fueron sus nombres: Oholá, la mayor, y Oholibá, su hermana; fueron mías y dieron a luz hijos e hijas. Sus nombres: Samaría es Oholá; Jerusalén, Oholibá* (Samaría y Jerusalén son los dos reinos del norte y del sur).
6. Os 5, 7; Is 57, 4.
7. Is 49, 20-21; 54, 1.
8. Jer 2, 9; 13, 27; Ez 16, 38; 23, 45.
9. Os 1-4; 9, 1; 4, 15; Jer 2, 20 y todo el capítulo 3; Ez 16 y 23.
10. Os 2, 4; Is 54, 6.
11. Jer 3, 1.8; Is 50, 1.
12. Is 47, 8-9; 49, 20-21.
13. Jer 51, 5; Is 47, 8-9.
14. Is 61, 10; Jer 31, 2; Os 2, 17.

trata más bien del celo que anima a Dios cuando Israel es infiel. Como un esposo alertado por las primeras infidelidades, así Dios vela celosamente por su esposa y se esfuerza en impedir futuras traiciones [15].

Recordemos para terminar cierto número de pasajes bíblicos en los que el simbolismo conyugal no se refiere a Israel, sino a las naciones. Por eso Egipto, Babilonia y Sidón son llamadas *vírgenes* lo mismo que Israel o Sión [16]. En el día de la cólera, Dios *repudia* a Achdod, el principado filisteo [17], o a Egipto [18], lo mismo que repudia a Israel [19]. Estos pasajes, aunque limitados, demuestran que el simbolismo conyugal no está reservado, en la Biblia, a las relaciones entre Dios e Israel. Lo mismo que la *berit* tiene un carácter universal (¿no implica el relato del diluvio la noción de una alianza valedera para toda la humanidad?) [20], también las modalidades simbólicas de la alianza se aplican fuera de Israel: Dios es Padre de todos los hombres [21], Nabucodonosor y Ciro son sus servidores. Por consiguiente, hay un lenguaje amoroso común a todos los hombres en su relación con Dios.

II

¿Qué significa este lenguaje amoroso, esta terminología conyugal, que la Biblia convierte en una de las expresiones más típicas de la *berit?*

Significa en primer lugar que el *conocimiento* otorgado por la *ruah* no es solamente íntimo y penetrante como todo conocimiento sexual. Por tratarse de un encuentro entre lo divino y lo humano, el conocimiento es de orden conyugal y su símbolo encierra dos nociones: a la fidelidad constante entre dos seres diferenciados por su sexo se añade el vínculo igualmente constante de dos seres que pueden temporalmente separar el espacio o la discordancia de sus sentimientos. El amor conyugal se diferencia del simple amor sexual, entre otras cosas, por su persistencia por encima del acto del encuentro. Aunque separados en el

15. Cf. Heschel, *Die Prophetie*, 169.
16. Jer 46, 11; Is 47, 1; 23, 12.
17. Sof 2, 4.
18. Ez 31, 11.
19. Os 9, 15.
20. Cf. *supra*, 207 e *infra*, 241.
21. Mal 2, 10.

espacio o en el tiempo, los esposos se conocen por la misma fuerza amorosa. Y aunque el sentimiento amoroso llegara a fallar en uno de los esposos, basta con que perdure su intensidad en el otro para que siga en pie la relación amorosa. El simbolismo conyugal permite entonces describir no solamente una alianza, esto es, una comunicación entre dos seres, sino una verdadera dialéctica de la alianza. Porque, por un lado, ésta relaciona a dos seres que siguen siendo necesariamente diferentes, al ser individualidades sexuales, pero perpetuamente unidos por la identidad del amor que experimentan mutuamente, mientras que por otro lado la relación conyugal implica un juego de proximidad y de distancia, de entusiasmo y de cansancio, de conocimiento y de infidelidad, que la vinculan a un movimiento eterno. Este movimiento o, si se prefiere, este carácter dramático del simbolismo conyugal es decisivo en la adopción de este símbolo por la Biblia. Allí es donde ésta encuentra la fuente para expresar lo que, en su concepción general del mundo, es esencialmente movimiento y drama: *la historia* [22].

El simbolismo conyugal es histórico en primer lugar porque confiere un valor al *pasado*. Cuando los profetas empiezan a utilizarlo en el siglo VIII, responde a la necesidad que sienten de descubrir una intención de Dios en la historia ya vieja de Israel. Sean cuales fueren las fuentes sobre el pasado de los profetas, éste ha encontrado su medio de expresión más completo en el simbolismo conyugal, verdadera evocación narrativa y didáctica a la vez del pasado de Israel. El símbolo es, en general, muy claro, y el relato profético del amor entre Dios e Israel tiene casi siempre un significado obvio que el auditorio podía comprender sin dificultades y sin esfuerzos exegéticos. Cada una de las épocas del amor corresponde a un trozo de historia. El momento patético del amor, el matrimonio o, más exactamente, el primer encuentro conyugal se sitúa en el desierto, después del Exodo y antes de la entrada en Canaán. La localización es explícita en diversos textos e implícita en muchos otros; los matices se deben al temperamento personal de cada profeta. Amós y Oseas ven en el desierto una experiencia tanto social como religiosa; Jeremías se fija en el aspecto moral de la experiencia; Ezequiel la relaciona con la revelación de la *torá* [23]. Pero tanto se si trata de un ideal

22. Cf. mi estudio *Le symbolisme conjugal, expression de l'histoire dans l'ancien testament:* RHPR 1 (1954) 30-49.

23. Jer 2, 2; Os 2, 17; Ez 23, 3.8.9.21, donde los años de juventud de Israel se sitúan en Egipto. El «matrimonio» se realizó en el desierto que es, para Ezequiel, la época del don de la *torá* (Ez 20, 20; 13, 15.18).

nómada, como si se alude a la fe o a la ley, la localización es de suyo idéntica en todos los profetas: la gran época del encuentro es la del desierto. A partir de este dato, los demás contenidos del símbolo se descubren fácilmente. El nacimiento, la juventud, la doncellez, el noviazgo caracterizan a los orígenes, al período patriarcal, a la estancia en Egipto, al éxodo. Cuando penetra en Canaán, Israel es la esposa de Dios, y allí es donde empieza su vida matrimonial, con sus éxitos y sus sinsabores.

En esta unión actual los criterios del amor tienen que ser los mismos que en el pasado. En su juventud, Israel ha dado un testimonio inefable de amor fiándose de Dios, siguiéndolo al desierto, dejándose llevar por él. Una confianza semejante es la que debe animar a Israel en su historia actual, preparándolo para una nueva revelación de Dios. Como se ve, se trata de los temas centrales de la *fe*, que los profetas desarrollan utilizando ampliamente la terminología conyugal; una fe en la que la espera de Dios no es simplemente una idea o un sentimiento, sino la dirección misma hacia la que debe tender una existencia situada en el tiempo. *Prepárate, Israel, a afrontar a tu Dios:* este apóstrofe de Amós *(4, 12)* tiene todo el carácter estilístico de una invocación a una recién casada; es al mismo tiempo una llamada a una regeneración religiosa y moral *inmediata.*

Pero por encima del pasado y de lo inmediato, el simbolismo conyugal proyecta un *porvenir*. En efecto, en la medida en que se siente y se vive la infidelidad, tiene que ser superada. Podrá serlo de maneras distintas.

Observemos ante todo que la lógica misma del simbolismo conyugal quiere que la unión actual tenga un mañana. Son los *hijos* los que encarnan ese manaña, los que prolongan el amor y testimonian su realidad. Con frecuencia el símbolo profético alude más a los hijos que a los padres. El Israel actual, que contemplan los profetas, son los hijos nacidos del amor entre Dios y una Israel-madre. De esta forma, la pareja Esposo-esposa se sitúa en el pasado; no es a ella a la que alude directamente la amonestación del profeta. Así, por ejemplo, Efraím es designado como el hijo de Dios e Israel como la madre que ha concebido al hijo rebelde [24]. Volvemos a encontrarnos aquí con el simbolismo de las *generaciones*, que anteriormente vimos [25] utilizado para expresar la historia. Dentro mismo del simbolismo conyugal, y como derivado de él, el simbolismo de las generaciones sirve ahora

24. Jer 31, 19.
25. Cf. *supra*, 120.

a los profetas para trazar el porvenir. Se resolverá la crisis de infidelidad, para bien o para mal, sin que quede modificada para nada la esencia de ese amor que vincula a Dios-esposo con Israel-esposa. Son los *hijos* quienes serán objeto, bien de un castigo (la muerte, ya que Israel-esposa se verá «privada de hijos» —quizás se trata sólo de un destierro) [26], o bien de una prueba seguida de contrición y de retorno [27]. El «retorno de los hijos» permite la continuación de una historia que su obstinación había teñido de tragedia.

A veces, el desenlace de la crisis concierne a la misma pareja del esposo y la esposa. El vínculo conyugal puede romperse por el divorcio o el repudio. Los profetas no consideran esta hipótesis, más que para rechazarla inmediatamente. No hay nada que pueda destruir realmente el amor entre Dios e Israel; si hay una separación, no puede ser más que provisional. Siempre es posible la reconciliación [28]. La esposa extraviada no puede estar siempre así; acabará encontrando a su Esposo, si no por el arrepentimiento, al menos por las decepciones que habrá experimentado durante su infidelidad o, sencillamente, por su aburrimiento y hastío. El segundo capítulo de Oseas desarrolla estos temas, que representan un esfuerzo admirable por mantener una concepción optimista de la historia. Todo se basa en la concepción lineal del tiempo. Si la historia es verdaderamente obra de Dios, tiene que llegar a una conclusión perfecta. Si hay a pesar de todo, algunos accidentes, tendrán que quedar absorbidos, bien sea por medio de un arrepentimiento lo bastante profundo para corregir los desvaríos del pasado, o bien, fuera de toda ética, por una intervención gratuita de Dios. Ya hemos señalado cómo, en una línea continua, los profetas escriturarios, desde Amós hasta Ezequiel, han insistido en la realidad de esta entrada de Dios en la historia, por la gracia, por el absurdo o por la violencia [29]. Se trata de los profetas que vibran con el pensamiento del tema conyugal. Este tema les abría de par en par las puertas del porvenir. Más allá de la catástrofe no era una nueva historia la que comenzaba, sino una continuación de la historia antigua.

26. Is 47, 8-9; 49, 20-21.
27. Is 49, 20-21; 54, 1.
28. Jer 3, 8 —el versículo 10 compensa la amenaza del versículo 8; Is 50, 1.
29. Cf. *supra*, 188 s.

III

La terminología conyugal es la más importante de las trasposiciones de la *berit* que han intentado los profetas. Todas las expresiones de la *berit* vuelven a formularse en un lenguaje nuevo. Se trata de un esfuerzo atrevido para dar al *amor* su significado más completo.

Hemos definido el *amor* de la *berit* como diálogo, en el corazón del hombre, entre Dios y el hombre [30]. La terminología conyugal quiere que este amor se experimente como un matrimonio, lo cual implica ante todo un encuentro sexual. Raramente se practica con mayor coraje la *santidad* exigida por la *torá*. En el simbolismo conyugal hay una vigorosa aceptación de toda la vida sexual, una inserción de la sexualidad en la servidumbre metafísica, como un ejemplo elocuente de santificación [31]. El mismo término, *yadoa*, sirve para designar el acto de unión del hombre y la mujer y el conocimiento de Dios. Con ello los profetas nos dan una definición totalmente nueva del *conocimiento*. Este conocimiento no tiene nada de percepción intelectual ni de actitud moral; es inmediato, penetrante, absorbente, abarcando a todo el ser en una revelación brusca y total. Es igualmente una definición totalmente nueva de la *historia*. Y esto, no ya por el simple hecho de que la historia esté informada por el *amor*, sino por estar impregnada de amor *conyugal*. La relación conyugal entre Dios e Israel le da al tiempo de la alianza un sentido nuevo. Ya lo hemos visto a propósito del tiempo ritual agrario, que el tiempo de la *berit* no ha podido superar más que trasformando la *posesión* en *fidelidad* [32]; pues bien, la fidelidad es el sello del amor conyugal. Lo veremos a propósito del *sedeq*, que solamente la *fe*, modalidad de la fidelidad, hace llegar al *hesed*. Y vamos a verlo a continuación a propósito del *tiempo cíclico* y del *tiempo místico*, que el simbolismo conyugal impide aplicar al tiempo bíblico.

30. Cf. *supra*, 143.
31. Cf. *supra*, 140.
32. Cf. *supra*, .134 Cf. M. Nedoncelle, *De la fidélité*, Paris 1953, 130

II. Historia profética y ciclo

El tiempo bíblico es irreductible al tiempo cíclico, aunque sólo fuera porque éste no le da ningún sentido a la historia [33], mientras que el tiempo bíblico forma un solo cuerpo con la historia. La oposición fundamental, tantas veces señalada, entre el pensamiento hebreo y el pensamiento griego podría ilustrarse en principio por la ausencia en los griegos, y la presencia en los hebreos, del tema de la conyugalidad de Dios y de los hombres. La lógica interna del simbolismo conyugal quiere que la unión actual tenga un mañana, como hemos dicho. Son los hijos quienes encarnan ese mañana, quienes prolongan el amor y testimonian su realidad. Hay, pues, en la religión hebrea un principio de fecundidad que contrasta con la esterilidad del pensamiento religioso griego. El tiempo griego, en cuanto dimensión metafísica, no puede engendrar nada, no es fuente de ningún progreso, no puede más que reflejarse en imágenes perfectamente semejantes; por el contrario, el tiempo hebreo se recrea por medio de alumbramientos en porvenires imprevisibles: el *tiempo-hijo* tiene *tiempos-padres* por su nacimiento, pero conserva una fisonomía y un contenido propio y peculiar. El tiempo hebreo no recomienza como el tiempo griego, sino que engendra. El hecho de que el tiempo bíblico haya podido describirse con la terminología de *generaciones*, de *toldot*, demuestra el poder genético que los hebreos le reconocían a la historia. De ahí deriva toda una perspectiva de progreso, de maduración, que contrasta con el tema de la degradación que las concepciones cíclicas imponían a los griegos. En efecto, Platón demuestra en la *República* que la ley lógica de las instituciones políticas no es el crecimiento, sino la corrupción. La historia de los gobiernos es una decadencia. La humanidad encierra en sí misma una ley de degradación. Este tema de la *degradación*, que Platón reserva a las instituciones de la ciudad [34], la aplican otros pensadores griegos al conjunto del mundo, al cosmos lo mismo que al hombre. Se relaciona con la concepción que se forjaban del tiempo. La *Física* de Aristóteles proporciona una interesante yuxtaposición entre el tiempo circular y el tiempo destructor:

33. Cf. *supra*, 70.
34. *República*, 42a, 546a.

> ¿Puede haber entonces un agotamiento del tiempo? No, desde luego, ya que el movimiento existe siempre. Entonces, ¿es otro o es el mismo de una forma repetida? Evidentemente, es el mismo repetido: si el movimiento es en cada instante el mismo y uno, también el tiempo será el mismo y uno; si no, no. Pues bien, como el instante es fin y comienzo del tiempo, no de la primera parte del tiempo, sino final del pasado y comienzo del futuro, del mismo modo que el círculo es, por así decirlo, cóncavo y convexo en el mismo punto, también el tiempo estará siempre a punto de comenzar y de acabar, y de esta forma, al parecer, es siempre diferente... Pero todo cambio es por su naturaleza destructor; en el tiempo es donde todo se engendra y todo se destruye; por eso unos lo llaman sapientísimo, mientras que para el pitagórico Parón es muy ignorante, ya que en él todo se olvida. Este último es el que tiene razón. Vemos, pues, que el tiempo es por sí mismo causa de destrucción más que de generación, como se dijo anteriormente, ya que el cambio es de suyo destructor; si a veces es causa de generación y de existencia, sólo es accidentalmente [35].

De esta forma codifica Aristóteles lo que desde Heráclito hasta él habían sentido confusamente todos los filósofos griegos: en relación con lo inmutable, el movimiento es una disminución. Aceptar el tiempo es descender. En esta concepción, como observa Claude Tresmontant [36], todo el devenir parece estar afectado por un signo negativo. Las nociones relacionadas con el crecimiento, como la creación, del desarrollo, la generación, son consideradas como corruptoras, e incluso como impensables. Por el contrario, los conceptos de caída, de huida, de evasión, se convierten en ideas-fuerza de la filosofía y de la moral. Al parecer, todo culmina en la revelación que ya Hesiodo mantiene y comunica en su mito de los ciclos: la edad de oro está detrás de la humanidad; cuando se aparta de ella, la humanidad se hunde cada vez más. «Los griegos, escribe Tresmontant, parecen haber sido afectados sobre todo por los movimientos de corrupción y dispersión... Los hebreos prestan una atención apasionada a los procesos de fecundidad y de maduración. El símbolo del primero es el río que corre inconteniblemente, o la luz que se pierde en la oscuridad dispersándose. La imagen del segundo es el árbol que crece, y de un grano brota multitud de frutos». Podríamos decir que todavía más típica que la imagen del árbol resulta la del ma*p*rimonio. Porque si los hebreos han comparado a veces su historia con el desarrollo de la semilla vegetal, se negaban a limitarse a un papel pasivo, en una historia protegida, y ciertamente t*rovidencial*, pero puramente vegetativa. El símbolo del amor

35. *Física*, IV, 222b.
36. Cl. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, 47.

conyugal, tan rico en imágenes de desarrollo, de maduración y de parto como el del árbol, les permitía cargar el acento en el papel activo que ellos asumían en esa historia. La situación de la esposa no era solamente providencial, sino participante. La historia era la consumación de los esfuerzos conjugados del esposo y de la esposa. En oposición a la pasividad griega frente al tiempo, el simbolismo conyugal manifiesta entre los hebreos una aceptación integral del tiempo. Los griegos han dejado morir el tiempo en infinitos ciclos; los hebreos han hecho vivir el tiempo, construyendo con él la historia imprevisible y perpetuamente fecunda de su alianza conyugal con Dios.

No puede tratarse entonces de ver en la noción bíblica de *retorno* (centrado alrededor del verbo *chuv)* una derivada de la concepción cíclica del tiempo [37]. En realidad, el *retorno* define ya una de las fases de la historia conyugal. Ya hemos indicado que la separación de los esposos (en lenguaje simbólico, su divorcio o su viudedad) no pone fin a su amor. Si hay separación, no puede ser más que provisional, ya que no puede concernir a la esencia misma de la alianza conyugal, que consiste en ser eterna [38]. Por tanto, siempre es posible el *retorno*. La esposa extraviada volverá a encontrar al esposo. También acabará la viudedad, bien sea por un arrepentimiento profundo capaz de vencer a la muerte, o bien, fuera de toda ética, por la intervención gratuita de Dios. *¿Dónde están, muerte, tus pestes?:* tal es el reto teológico que implica la noción de *retorno*. Fue lanzado por Oseas [39], el profeta que dio a esta noción su sentido más hebreo y, en consecuencia, el más lejano de toda perspectiva cíclica. El *retorno* no es, en el tiempo bíblico, un volver a comenzar la historia, sino la continuación de una historia cuya prosecución parecía imposible. Si la noción de *retorno* es el concepto menos trágico del pensamiento griego, el concepto por el que se abre paso a lo eterno y estable, en el pensamiento griego corresponde por el contrario al momento preciso en que el tiempo bíblico, de dramático que era, se convierte en trágico. Cada vez que aparece en el pensamiento griego queda resuelta una cuestión, pero cuando se presenta en el pensamiento hebreo, se plantea un problema: el de la continuidad de la historia. Si las profecías últimas del libro de Isaías son de la época del *retorno*, nos demuestran con qué fe, con qué optimismo se enfrentaba la profecía bíblica con el

37. Cf. G. Pidoux, *La notion biblique du temps:* RTP 2 (1952) 120.
38. Cf. *supra*, 218 s.
39. Os 13, 14.

problema, en sus últimas manifestaciones. La historia *nueva* es la reanudación de la historia *antigua*, es —en los términos del simbolismo conyugal que este Isaías utiliza con tanta profusión— el abrazo de los esposos que vuelven a encontrarse después de una larga y dolorosa separación [40]. Es indudable que basta con el ritmo general de la profecía hasta Zacarías y Malaquías, con sus referencias constantes al simbolismo conyugal, para ver que la profecía bíblica rechaza todo corte en la historia. El fin de la profecía no anuncia el final de la historia. Mientras haya hombres, proseguirá entre ellos y Dios el diálogo de amor y de fidelidad.

Este diálogo lo perpetúan los judíos con su existencia; los cristianos, con su unión *mística* con Dios. Será menester, en un breve paréntesis, señalar lo que diferencia al tiempo bíblico, asumido por los judíos bajo el símbolo del amor conyugal, del tiempo cristiano, vislumbrado en la experiencia del amor místico.

III. Historia profética y mística

Las descripciones del amor que nos presentan los grandes místicos cristianos dan cuenta de la esencia de la experiencia mística: son descripciones directas y rectilíneas, ya que recogen su búsqueda y sus aspiraciones en unas cuantas líneas de fuerza, que se dirigen tensas hacia un solo punto. Ese punto central es el del encuentro de Dios y del hombre, el de su fusión [41]. Tal es el punto magnético del universo, que atrae hacia sí a todo cuanto se mueve en la esfera espiritual. Mientras no se alcance ese fin, el amor no se habrá consumado, no será más que espera y deseo nostalgia y voluntad. Una vez alcanzado ese fin, el amor se convierte en lo que realmente es, pero de una manera irrevocable: es eterno e inmutable, lo mismo que ese Dios en cuya intimidad

40. «No temas, que no te avergonzarás, ni te sonrojes, que no quedarás confundida, pues la vergüenza de tu mocedad olvidarás, y la afrenta de tu viudez no recordarás jamás. Porque tu esposo es tu hacedor, Yahvé Sebaot es su nombre; y el que te rescata, el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama. Porque como a mujer abandonada y de contristado espíritu, te llamó Yahvé; y la mujer de la juventud, ¿es repudiada? —dice tu Dios. Por un breve instante te abandoné, pero con gran compasión te recogeré. En un arranque de furor te oculté mi rostro por un instante, pero con amor eterno te he compadecido: —dice Yahvé tu redentor» (Is 54, 4-8).

41. Cf. *supra* 73 s. Una fórmula muy conocida de Catalina de Génova recuerda esta encarnación del individuo en Dios: «Mi yo es Dios y no conozco otro yo que a ese mi Dios» (*Vita mirabile*, Padova 1743, XIV, 3).

penetra. La unión conquistada es ya para siempre; es duradera, permanente, indesgarrable. En esa experiencia, todo se concentra en el Unico. El encuentro entre Dios y el hombre no tiene más que un momento, que es el momento eterno de Dios. El amor místico es un amor *en Dios*.

Por el contrario, en el antiguo testamento el amor conyugal es un amor *con Dios*. Es un amor no puntual, sino lineal; no inmutable, sino móvil. Es esencialmente evolutivo y atraviesa fases que lo modifican sin suspenderlo.

Es verdad que en la experiencia mística se encuentra igualmente la noción de un caminar en el amor. Hay toda una terminología que insiste en los movimientos del amor, y que describe los itinerarios del alma, sus etapas y sus progresos místicos[42]. Pero se trata entonces, exclusivamente, de una línea ascendente. El alma se mueve en vertical. Frente a las resistencias tiene que doblarse a veces en espiral, pero sin renunciar por ello al impulso que la anima y que la conduce sin cesar cada vez más arriba. Es interesante observar cómo la imagen más frecuente que utilizan los místicos para describir su viaje es la de *escala*. La encontramos en casi todas las biografías místicas; ocupa un lugar esencial en los escritos de Ricardo de San Víctor, que fue uno de los primeros en trazar los progresos del alma de una forma rigurosa, señalando el marco de una «evolución» del amor, que a continuación utilizaron la mayor parte de los místicos. El viaje místico es una ascensión; el alma se eleva a través de «los cuatro escalones de la subida escarpada del amor: el noviazgo, el matrimonio, la unión conyugal y la fecundidad»[43]. Vemos aquí esbozado con toda claridad un esquema común a todos los místicos: el amor conyugal se articula en diferentes fases, pero éstas se van escalonando a lo largo de una vertical.

La imagen de la escala la han encontrado los místicos en el antiguo testamento. El sueño de Jacob[44] es efectivamente una metáfora de la alianza; la escala simboliza también la relación entre Dios y el hombre. Pero en el antiguo testamento no tiene el mismo significado que el amor conyugal, y me parece que los místicos se equivocaron al reunir ambos símbolos en un solo haz. Al me-

42. Los «progresos» de Teresa de Avila, la «subida» de san Juan de la Cruz, las «etapas» de los pietistas.

43. «In primo gradu fit desponsatio, in secundo nuptiae, in tertio copula, in quarto puerperium... De quarto dicitur: Concepimus, et quasi parturivimus et peperimus spiritum (Is 26, 18)»: *De quatuor gradibus violentae caritatis* (PL 196, 1216 d).

44. Gén 28, 12.

nos, el símbolo del amor conyugal pierde su significado primordial cuando se le asocia demasiado estrechamente al de la escala [45]. Porque, si la escala describe el encuentro entre lo divino y lo terreno, no lo hace sin embargo más que *en sueños*. Se trata de la idea que el hombre puede tener, en el éxtasis, de sus relaciones con la divinidad: una idea que evoca la tensión, el esfuerzo, la ascensión y finalmente la alianza, pero todo ello a propósito de un hombre literalmente extático, esto es, «salido de sí mismo» y, por consiguiente, de un hombre que ha tenido que renunciar a muchos de los elementos esenciales de su condición y, en primer lugar, a la conciencia misma de su esfuerzo [46]. Por el contrario, la metáfora del amor conyugal describe en el antiguo testamento al hombre en su *realidad*. El narrador del Génesis no ha podido utilizar la imagen de la escala más que incorporándola a un sueño, mientras que los narradores proféticos, cuando utilizan la metáfora conyugal, la sitúan en pleno estado de conciencia; nunca nos encontramos con ella dentro de una visión; por el contrario, las visiones proféticas encierran otras imágenes más bien emparentadas con la de la escala. Está claro, por consiguiente, que nos encontramos ante dos concepciones diferentes de la alianza en el antiguo testamento. Para la primera, la alianza con Dios es un ideal que el hombre puede vislumbrar en el éxtasis, superándose a sí mismo. Para la segunda, se trata de una realidad que el hombre puede vivir siendo lo que es, y cuyo contenido puede palpar por medio de la experiencia del amor conyugal. Por otra parte, estas dos concepciones se toleran mutuamente y tienen que completarse entre sí. Pero es legítimo reconocer que cada una tiene sus propios medios de expresión y su simbolismo particular. Y el simbolismo de la una raramente da cuenta del significado de la otra.

En el antiguo testamento, los términos de esposo y esposa tienen un significado substancial. La metáfora del amor conyugal no se refiere solamente a las almas, sino igualmente a los cuerpos. El matrimonio es esencial en el amor bíblico, porque ofrece la dimensión de una aventura que sea a la vez espiritual y física. Por consiguiente, se trata de una aventura en la que, por una parte, el hombre se comprometa integralmente con todo lo que le

45. Es, por ejemplo, la confusión de Ricardo de San Víctor cuando asocia al simbolismo de los escalones un versículo de Isaías que se basa en el simbolismo del parto.

46. El silencio interior, la noche oscura, la negación de sí mismo, el odio de sí: son otros tantos *temas* frecuentes en la pluma de los escritores místicos, y que sirven para denotar una abdicación de la voluntad y de la conciencia.

constituye, cuerpo y alma, mientras que por otra, el destino físico del hombre puede asociarse a un destino espiritual que implique la presencia de Dios. El encuentro entre lo trascendente y lo inmanente halla un símbolo adecuado en el amor conyugal, ya que la descripción de este amor exige dos registros lingüísticos tan indispensables el uno como el otro, si se desea prestarle al símbolo toda su verdadera fuerza: un registro físico, susceptible de sugerir la unión carnal, y un registro sentimental, capaz de evocar la pasión. En otras palabras, si la metáfora del amor conyugal permite relacionar a Dios con el hombre sin rebajar a Dios, todavía permite mejor relacionar al hombre con Dios sin sublimar al hombre. La virtud tan rica y matizada del matrimonio autoriza la invocación, incluso en presencia del Espíritu, del hombre desnudo. La alianza entre lo divino y lo terreno, cuando está simbolizada en el matrimonio, invita al hombre a presentarse en una identidad humana perfecta, sin renunciar a nada de cuanto constituye su propia *condición.*

Son muchos los términos de la *alianza (amor, santidad, sedeq)* que pueden definir esta condición. Los profetas han elegido el de *hesed* dándole un sentido nuevo, impregnado también por completo de simbolismo conyugal. En la condición humana real, vieron ellos la del hombre que participa del *hesed,* la del *hasid.*

IV. El hesed

I

El *hesed* es en primer lugar un vínculo jurídico o moral entre unos hombres que se han asociado[47]. La naturaleza de la asociación es diversa. Los miembros próximos de una familia están ligados por los deberes del *hesed* (los esposos: Abraham y Sara [48]; los padres y los hijos: Jacob y José)[49]. En sentido amplio, la familia incluye a los huéspedes (los exploradores, que gozaron de la hospitalidad de Rahab, se vieron obligados por su parte a testimoniarle su *hesed*[50], lo mismo pasó con el mensajero divino hos-

47. Cf. N. Gluek, *Das Wort héséd im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschilche und göttliche gemeinschaftegemässe Verhaltungsweise:* BZAW 47 (1927).
48. Gén 20, 13.
49. Gén 47, 29.
50. Jos 2, 12-14.

pedado por Lot[51]). Incluye también a los hombres que se reintegran a la familia mediante el rescate *(gueula):* entre Booz y Rut se da el *hesed*[52]. Esta palabra no tiene en este caso ningún sentido afectivo y no deja vislumbrar aquellos sentimientos que más tarde mostraron Booz y Rut el uno al otro; designa la relación jurídica y moral entre el *goël* y la viuda que tiene que «rescatar», esto es, devolver a la familia. Entre amigos o aliados, la fe jurada es también un *hesed*[53]. Los súbditos deben *hesed* a la dinastía legítima: Yehoyadá se ha portado con *hesed* ante el joven rey davídico Joás[54]; por el contrario, los hijos de Israel no han mantenido el *hesed* con la dinastía de Gedeón[55].

En todas estas ocasiones *hesed* es, en el fondo, sinónimo de *berit*. Se trata de una alianza que impone a los participantes cierto número de deberes jurídicos y morales. El alcance de estos deberes es razonable y se define por el carácter mismo de la alianza. No supera nunca los límites de las exigencias normales de una familia, de una amistad, de una soberanía. Sin el *hesed*, las relaciones sociales serían anárquicas; mediante el *hesed*, se mantienen sólidas, y los vínculos de los individuos asociados se hacen reales. Cuando los aliados practican el *hesed*, manifiestan sencillamente que la alianza no es una palabra vacía, sino que existe de verdad.

Hesed tiene otro sentido, que no es ya totalmente jurídico, sino completamente afectivo. Se trata de una simpatía atestiguada espontáneamente, sin que una asociación previa la haya hecho natural o necesaria entre dos individuos. José le pide al copero del rey que no le olvide, que le demuestre su *hesed*[56], sin embargo, el copero sólo le debe a José la explicación de un sueño, la promesa de una liberación próxima, pero en la que José no desempeña ninguna parte activa, a no ser la de adivinarla. El *hesed* que espera del copero es un acto gratuito de amistad; no hay ninguna alianza entre José y el copero; estamos en el terreno afectivo, en el que todo depende de la buena voluntad del copero del rey. Los habitantes de Yabés de Galaad no olvidaron el servicio que les había hecho Saúl acudiendo en su ayuda; pero el *hesed* que demuestran con los despojos mortales de Saúl supera con

51. Gén 19, 19.
52. Rut 3, 10.
53. David y Jonatán: 1 Sam 20, 8.14.15; 2 Sam 9, 1.3.7. David y Janún, rey de Ammón: 2 Sam 10, 2. Jušay finge traicionar el *heded* que debe a su amigo David: 2 Sam 16, 17.
54. 2 Crón 24, 22.
55. Jue 8, 35.
56. Gén 40, 14.

mucho el plano de una deuda moral, es un sentimiento profundo de humanidad, de respeto debido a un muerto, que les lleva a arrostrar el peligro para rendir sus últimos honores al soberano difunto y vencido [57]. Se trata aquí de un acto gratuito de bondad, lo mismo que el que realizaron también los hebreos, bajo la forma de *hesed*, cuando perdonaron la vida al joven habitante de Luz [58] Los reyes de Israel gozaban fama de ser reyes de *hesed* [59], señalándose con esa palabra su magnanimidad y bondad. Ester inspira *hesed* a todos los que la ven [60]: su personalidad impone a todos una simpatía radiante.

Por tanto, no es en la *berit* en lo que hay que pensar cuando se busca un sinónimo de *hesed* en este nuevo significado. El *hesed* es ahora equivalente a *hen* y a *ahava*. Se trata de una *gracia* espontánea, de un *amor* que va más allá del deber. Si el *hesed* era anteriormente una noción deducida de una relación social, en esta nueva acepción es una cosa intuitiva, un sentimiento, y no una obligación.

La teología bíblica se ha mostrado atenta sobre todo a este segundo sentido de *hesed*, ya que es uno de sus aspectos más originales. Una alianza entre los hombres y Dios es una *berit* por el mismo título que una alianza entre unos hombres con los demás. Pero el *hesed* de esta *berit*, la manifestación de su existencia, no puede ser solamente jurídica, ni siquiera exclusivamente moral. Tiene algo de afectivo y de intuitivo. En la *berit* con Dios, el *hesed* tiene inmediatamente el sentido de gracia o de amor. Cuando Dios otorga una alianza a los hombres, este hecho en sí mismo constituye una gracia; supone algo exorbitante, algo incomprensible. Por eso mismo la metáfora conyugal se impone con fuerza y con lógica para describir esta alianza. Entre Dios e Israel existe el mismo *hesed* que entre un hombre y su prometida [61], entre un hombre y su esposa [62]. La relación conyugal, en el sentido pleno que le dan los profetas, no se agota ni en el contrato de matrimonio ni en la fidelidad de los esposos, sino en el *conocimiento* [63], esto es, en el encuentro de amor y de fecundación. Allí es donde reside el *hesed* de los amantes. Aplicándolo a Dios, los profetas subrayan y se esforzaban en hacer comprender lo que hay de in-

57. 2 Sam 2, 5.
58. Jue 1, 24.
59. 1 Re 20, 31.
60. Est 2, 9.17.
61. Jer 2, 2.
62. Os 2, 21; Jer 31, 2.
63. Os 2, 22.

definido, de irreductiblemente misterioso, e incluso a veces de violento, en el encuentro con Dios. La elección hecha por Dios es un acto de parcialidad. Dios escoge, y es imposible librarse de esa elección[64]. Cuando uno es objeto del *hesed* de Dios, lo es para siempre, ya que el *hesed* de Dios es tan infinito como Dios mismo (de ahí, la asociación tan frecuente en los salmos entre *hesed* y *olam)*.

Vemos, pues, cómo resulta impropio hablar del «monoteísmo ético» de los profetas. La sola noción de *hesed*, en la acepción que le confieren los profetas, es suficiente para hacer sentir cómo resultaría incompleto limitar a su aspecto ético la *berit* de que hablan los profetas. El monoteísmo profético es esencialmente religioso. La alianza de Dios la conciben, no ya como un intercambio de derechos y de deberes, sino como una gracia inesperada. En la teología de los profetas, el *hesed* de Dios no es su justicia, su *sedeq*, sino su amor, su infinitud, su misterio.

A ese misterio es al que deben responder los hombres a los que Dios concede graciosamente su *hesed*. Porque existe una reciprocidad constante de *hesed* entre los miembros de una alianza. En la alianza divina, Dios concede el *hesed*, pero lo exige igualmente de parte de los hombres:

Os 6, 6: Porque yo quiero *hesed*, no sacrificio,
conocimiento de Dios, más que holocaustos.

Os 12, 7: Y tú conviértete a tu Dios,
observa *hesed* y equidad,
y espera en tu Dios siempre.

Miq 6, 8: Se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno,
lo que Yahvé de ti reclama:
tan sólo practicar la equidad,
amar el *hesed*
y caminar humildemente con tu Dios.

Jer 9, 23: En esto se alabe quien se alabare:
en tener seso y conocerme,
porque yo soy Yahvé, que hago *hesed*,
derecho y justicia sobre la tierra,
porque en eso me complazco.

Este *hesed* que el hombre debe a Dios no puede definirse por la ley estricta, por los reglamentos de la ética. Se trata de una simpatía que va más allá de la voluntad divina, más allá de las expresiones de esa voluntad. Intenta despertar eso que hay de

64. Am 3, 2.

infinito en el alma humana, poner al servicio de la participación en la alianza divina los recursos desconocidos, siempre nuevos, de la acción humana. Las aproximaciones y las oposiciones indicadas en los versículos que acabo de citar son característicos: el *hesed* se opone a los sacrificios, como exigencia de una piedad interior, de una disposición del corazón; el *hesed* sirve para completar el derecho y la equidad *(michpat, sedaqá)* como superación de la «línea estrecha del derecho» [65]. En la alianza hay dos clases de piedad: la del *sadiq* que corresponde al *sedeq* de Dios, y la del *hasid* que corresponde al *hesed* de Dios. El análisis de la noción de *hesed* conduce de esta forma a una actitud humana, que es la del *hasid*, y que la sociedad hebrea ha tenido que manifestar en una época en que le era familiar la noción de *hesed*, esto es, precisamente en la época de los profetas. En efecto, es natural admitir que el tipo del *hasid* se ha ido formando paralelamente a la génesis y al desarrollo de la idea de *hesed*. Cuanto más consistencia tomaba el tema del *hesed*, más se iba difundiendo entre el pueblo, inspirando nuevas actitudes y provocando un nuevo estilo de vida. Los que aceptaban practicar el *hesed*, trasplantar a su vida la doctrina del *hesed*, eran precisamente los *hasidim*. Pero su experiencia práctica del *hesed* los llevaba a matizarlo, a darle nuevos significados. Y así es como llegó a establecerse una reciprocidad entre *hesed* y *hasid*. El *hasid* es, a la vez, fuente y objeto de *hesed*; goza del *hesed* y es también su creador. Pues bien, si es imposible fijar el origen de la noción de *hesed* en el pensamiento hebreo, resulta al menos posible localizar su momento de intensidad más viva, la época en que el *hesed* ha encontrado en la literatura bíblica su expresión más significativa y en la que, por consiguiente, puede conjeturarse con cierta probabilidad la existencia de *hasidim*. Es la época de los grandes profetas escriturarios, el siglo VIII, el momento en que Oseas y Miqueas le dan al *hesed* un sentido típico y denso. No hay nada que nos autorice a suponer que Oseas y Miqueas hayan sido *hasidim*. Todo nos invita a creer que su manera ardiente y fogosa de predicar el *hesed* fue lo bastante convincente para crear a su alrededor movimientos de *hasidut*. El siglo VIII y los dos siglos inmediatamente consecutivos parecen ser los más favorables para la existencia de *hasidim* en el seno de un pueblo al que la predicación profética iba familiarizando cada vez más con el valor del

65. *Liphnim michurat haddin*, una de las actitudes de la *hasidut* talmúdica, en oposición al cumplimiento estricto de la obligación, *din (babli Baba Kama, 103b* y *passim)*.

hesed. Se trata de ver si los textos bíblicos referentes a los *hasidim* se prestan a esta hipótesis [66].

II

Estos textos proceden casi todos de la literatura salmista. Ciertos salmos nos ofrecen una descripción sistemática y pintoresca de los *hasidim*. Pero no son ésos los que se han de consultar para descubrir la existencia real y el pensamiento de los *hasidim* bíblicos, ya que se trata ordinariamente de salmos de carácter literario; la figura del *hasid* se presenta allí totalmente idealizada, en conformidad evidente con las aspiraciones de los ambientes hasídicos o relacionados con ellos, pero sin que pueda tenerse ninguna seguridad de que el tipo *hasídico* descrito en esos textos

66. Es conocido el éxito del término y de la noción de *hasid* en la historia religiosa judía. Cuando, a comienzos del siglo XVIII nace en Polonia el gran movimiento moderno del hasidismo, la noción no era nueva. Fue escogida adrede por estar ligada a la evolución tradicional de la vida judía. Ya en el siglo XVI, el círculo místico de Safed es hasídico; fue este círculo el que hizo madurar el mesianismo de Sabbatay Zvi, cuyo fracaso favoreció, por reacción, el hasidismo polaco de Becht. En Alemania, nos encontramos en los siglos XIII y XIV con un hasidismo popular, menos ecléctico y ascético que el de Safed. Su ideal está expresado en el *Sefer Hasidim*, en el que son visibles las influencias de la mística medieval cristiana, que no llegan, sin embargo, a tocar el fondo auténticamente judío. Este se manifiesta en la literatura talmúdica con una riqueza que todavía no se ha apreciado suficientemente. Hay que distinguir, en el Talmud, entre la comunidad de los *Primeros hasidim*, ciertamente emparentados con los *hasidim* macabeos y con los *sectarios* que los manuscritos de Qirbet-Qumran nos han dado a conocer recientemente, y la *hasidut* posterior a los acontecimientos de los años 70 y 135. El *hasid* no es entonces un hombre aislado, sino el héroe, por excelencia, de la piedad judía. Para el hasidismo posterior a la época talmúdica véase G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris 1950. Para el hasidismo talmúdico: L. Gulkowitsch, *Die Bildung des Begriffes hasid*, Tartu 1935. Las obras clásicas relativas a la época del segundo templo contienen capítulos o noticias relativos al hasidismo macabeo. Hay que completarlas ahora mediante la bibliografía ya abundante sobre los manuscritos de Qirbet-Qumran. En cuanto al período bíblico, son numerosos los estudios sobre la noción de *hesed*, pero generalmente desechan la hipótesis de la existencia de *hasidim* antes del segundo templo. Los estudios de L. Gulkowitsch, *Die Entwicklung des Begriffes hasid im A. T.*, Tartu 1932, y de Eerdmans, *The Chasidim:* A. T. Studien 1 (1942) 176, constituyen una excepción. Pero Gulkowitsch reduce los *hasidim* a una comunidad puramente cultural, y Eerdmans los descubre incluso en los textos que ni siquiera hablan de ellos. Yo adopto una postura intermedia. Los *hasidim* deben buscarse donde son mencionados, pero entonces con el sentido pleno que les da el texto bíblico, como una agrupación humana definida por sus relaciones con la noción de *hesed*.

haya tenido nunca un equivalente en la realidad. Concretamente es éste el caso del salmo 149, tantas veces citado en apoyo de la tesis «macabea» del hasidismo bíblico:

¡Aleluya!
¡Cantad a Yahvé un cantar nuevo:
su alabanza en la asamblea de sus *hasidim!*
¡Regocíjese Israel en su hacedor,
los hijos de Sión exulten en su rey;
alaben su nombre con la danza,
con tamboril y cítara salmodien para él!
Porque Yahvé en su pueblo se complace,
adorna de salvación a los humildes.
Exalten de gloria sus *hasidim,*
desde su lecho griten de alegría:
los elogios de Dios en su garganta,
y en su mano la espada de dos filos;
para ejecutar venganza en las naciones,
castigos en los pueblos,
para atar con cadenas a sus reyes.
con grillos de hierro a sus magnates,
para aplicarles la sentencia escrita:
¡será un honor para todos sus *hasidim!*

Se quiere ver en este salmo una pintura realista de los *hasidim* patriotas que asistieron en su lucha a Judas Macabeo. Pero esto es olvidarse de todo lo que hay de artificial y de estilizado en este texto. Los valerosos guerreros cantados en este salmo quizás no hayan existido más que en la imaginación del poeta inspirado. Del mismo modo se puede atribuir a un piadoso idealismo el cuadro idílico de los *yereim*, de los *temerosos de Dios*, que nos dibuja el salmo 128:

Dichosos los que temen a Yahvé,
los que van por sus caminos.
Del trabajo de tus manos comerás,
¡dichoso tú, que todo te irá bien!
Tu esposa será como una vid fecunda
en el interior de tu casa.
Tus hijos, como brotes de olivo
en torno de tu mesa.
Así será bendito el hombre
que a Yahvé teme.
¡Bendígate Yahvé desde Sión
todos los días de tu vida!
Contemples tú la dicha de Jerusalén,
y veas a los hijos de tus hijos!
!Paz a Israel!

Ni los *hasidim* bíblicos fueron combatientes en el campo de batalla, ni los *yereim* esos aldeanos íntegros y felices. Esos dos salmos forman algo así como el díptico del hebreo ideal, tal como podían concebirlo unos temperamentos opuestos. La exaltación militar de ciertos ambientes provocaba una visión belicosa del hombre hebreo, y se deseaba que todos los *hasidim* fueran soldados valerosos de Dios. En la otra perspectiva prevalecía la concepción pacífica, que situaba la vida ideal de los *yereim* dentro del marco limitado de la familia y de la profesión rural. Estos dos cuadros nos ayudan indudablemente a reconocer el «Sitz im Leben» de ciertas tendencias pietistas, pero son demasiado abstractos para proporcionarnos alguna indicación sobre la puesta en práctica de estas tendencias. Esas indicaciones están más bien difusas por otros textos bíblicos, y allí es donde habrá que recogerlas, como testimonios espontáneos y concretos, no falseados por un esquema literario.

Lo que los textos revelan ante todo es el estrecho parentesco entre los *hasidim*, por una parte, y los levitas y profetas, por otra. Lo mismo que los *anavim*, los *ebionim* y los *yereim* [67], los *hasidim* pertenecen a la porción del pueblo que trataba diariamente con los levitas y los profetas y que constituía una de sus preocupaciones constantes. Parece muchas veces como si los levitas y los profetas tuvieran como función esencial compartir la vida de esos elementos populares, educarlos, animarlos, publicar y sostener sus reivindicaciones. Pero, en lo que concierne a los *hasidim*, se tiene a veces la impresión, no ya solamente de una afinidad, sino de una identidad con los levitas y los profetas. Hay al menos dos textos que señalan claramente esta identidad: Dt 33, 8 (que ve en Moisés al *hasid* de Dios y jefe de la cofradía de los levitas) y Sal 89, 20 (que evoca a los profetas que instituyeron el reino de David, designándolos como *hasidim)*. De este modo, en determinado momento de la historia bíblica, la tradición relacionaba la investidura levítica y la elección de la dinastía de David con la noción de *hasid:* es un *hasid*-profeta el que pasaba como fundador del orden levítico, y son unos *hasidim*-profetas los que sellaron desde su mismo origen el destino mesiánico de la línea de David.

Estos datos generales apoyan la hipótesis de una intimidad muy grande entre los *hasidim*, los levitas y los profetas. Efectivamente, los vemos realizar juntamente cierto número de funciones y elaborar de común acuerdo gran número de conceptos.

67. Cf. *supra*, 151.

El primer plano de acción en común es el de la parénesis. Lo mismo que los levitas y los profetas, los *hasidim* enseñan una ética, que designan indiferentemente con los términos levíticos de *torá* y de *mussar*, o con los términos proféticos de *derek* y de *dabar*. La *torá* y el *mussar* son lecciones inspiradas por la tradición; el *derek* y el *dabar* son reglas de vida, elaboradas en un determinado momento tras una decisión comunitaria o la llamada de Dios [68]. El aspecto levítico predomina en la moral de una *torá* o de un *mussar;* el matiz profético descuella en la de un *derek* o un *dabar*. Las dos formas parece ser que las asumieron los *hasidim*.

Es posible determinar el contenido de esta ética de los *hasidim*. Insiste en primer lugar en la penitencia, de la que se subraya continuamente el poder regenerador. El pecado, por consiguiente, es en esta concepción algo infinitamente grave, que debe ser borrado si el hombre desea seguir estando delante de Dios. Pero la penitencia es más fuerte que el pecado, que ha quedado íntegramente lavado con ella, recibiendo entonces el hombre una pureza totalmente nueva y fresca. Este paso del pecado a la inocencia se concibe a la vez, entre los *hasidim*, en el plano ritual (lo cual los acerca a los levitas) y en el plano espiritual (lo cual los emparenta con los profetas). La técnica de la penitencia, tal como la describen y la utilizan los *hasidim*, tiene en cuenta por una parte la libertad del alma humana, y por otra la rigidez de un rito de tránsito. Exige unos esfuerzos y una renuncia que solamente una voluntad decidida y consciente puede asumir: humildad, aceptación de las afrentas —incluso hasta la ataraxia—, ascesis corporal y espiritual, confesión, etc. [69]. Se trata de disciplinas de cuyo elevado valor es imposible dudar; están además animadas por el espíritu de arrepentimiento con que nos encontramos en las alocuciones proféticas. Pero al mismo tiempo esta disciplina es automática; no permite que exista ningún peligro de fracaso; es imposible dudar de su eficacia. Los profetas invitan al arrepentimiento, pero no saben nada de la acogida que Dios reservará a este deseo de volver a sus brazos: sobre las perspectivas proféticas se cierne un *quizás*, que sirve para subrayar el carácter ilusorio de toda certidumbre humana, por muy apoyada que esté en la pureza suprema [70]. Por el contrario, la disciplina *hasídica* de la penitencia, por muy interior y rica que sea, no resulta menos rigurosamente dogmática en sus efectos. Logra con toda certeza

68. Sal 50, 7; 32, 8; Am 2, 7.
69. Sal 4, 3; 22, 7; 32; 37, 8; 69, 11-12.
70. Cf. *supra*, 192.

que quede borrado el pecado: es que imita la doctrina del rito levítico, en el que es automática la purificación por medio del sacrificio. En la pureza de sus exigencias y en la certidumbre de sus efectos, la penitencia hasídica deja vislumbrar la complejidad de sus fuentes, a la vez proféticas y levíticas.

La ética de los *hasidim* conoce, junto con el valor de la penitencia, el de la oración. Esta es sin duda uno de los elementos de la técnica del arrepentimiento, pero hay una circunstancia muy curiosa que la caracteriza entre todas las demás oraciones de la época bíblica: la oración de los *hasidim* se hace preferentemente de noche [71]. A los *hasidim* les gusta velar, y una gran parte de sus vigilias está consagrada a los cánticos, a las oraciones y a los exámenes de conciencia. Se puede relacionar esta afición a la oración nocturna con el ascetismo de los *hasidim;* pero resulta más natural pensar en influencias levíticas o proféticas. Los levitas eran los que aseguraban las velas en el templo de Jerusalén; tenemos de ello abundantes testimonios para el período del segundo templo, y no es improbable que las cosas ocurriesen del mismo modo en la época anterior al destierro [72]. El que estas vigilias estuvieran acompañadas de plegarias y meditaciones está también demostrado por diferentes testimonios, especialmente por el salmo 134, que parece ser un cántico para despertar a los guardianes nocturnos del templo:

> ¡Oh, bendecid a Yahvé,
> todos los servidores de Yahvé,
> que servís en la casa de Yahvé,
> en los atrios de la casa del Dios nuestro!
> ¡Por las noches alzad las manos hacia el santuario,
> y bendecid a Yahvé!...

Había, sin duda, entre los levitas muchos *hasidim*, y éstos continuaban, incluso fuera de su servicio levítico, la práctica de las vigilias y de las oraciones nocturnas. Pero la afición de los *hasidim* por la plegaria nocturna puede deberse también a influencias proféticas. La noche es el momento propicio para los sueños; durante ella tienen los profetas sus visiones y apariciones [73]. El hábito de la experiencia profética predispone a los profetas a no adentrarse en la noche sin cierto recogimiento, ya que cada noche puede ser fuente de una revelación, ofrecida al dur-

71. Sal 4, 5.9; 16, 7; 22, 3; 30, 7; 42, 9.
72. *Michna Tamid*, I.
73. Situación típica: Jer 31, 25; cf. Job 33, 15.

miente bajo la forma de un sueño. Los profetas-*hasidim* evocados en el salmo 89, 20 conocen efectivamente un *hazon*, una visión, que se comunica preferentemente durante el sueño. Por consiguiente, tanto la experiencia de la profecía como la actividad levítica han podido conferir a las noches de los *hasidim* su carácter meditativo y místico.

La parénesis de los *hasidim* es válida para todos, pero es predicada por una pequeña minoría. Se trata también en este caso de un aspecto fundamental que empareja a los *hasidim* con los levitas y los profetas. El que los levitas y los profetas sean una minoría se debe al carácter hereditario o carismático de sus órdenes: sólo podía uno ser levita por nacimiento, y profeta por elección. Pero nada de esto tiene lugar en la doctrina puramente ética de los *hasidim;* su exclusivismo no puede explicarse más que por el hecho de que se reclutaban a sí mismos, y al menos al principio entre los levitas y los profetas de una manera especial, y que aplicaban a su comunidad los principios de una orden religiosa o de una secta escogida. Pero una vez constituidos como tales, los *hasidim* le dieron un nuevo significado al hecho de que eran poco numerosos. En el levitismo y en el profetismo, el aspecto minoritario se manifiesta sobre todo por la elevada categoría del individuo-levita o el individuo-profeta. Como los levitas y los profetas son solamente unos cuantos, esos pocos se destacan del conjunto y acusan una personalidad vigorosa. Este hecho se advierte absolutamente en los profetas, que cada vez más fueron dando la impresión de combatir ellos solos contra el mundo entero. La soledad de Jeremías, a quien Dios no le permite siquiera tomar una mujer y crear una familia, es el testimonio más significativo de lo que hay de minoritario, de singular, hasta de único, en los profetas. En ciertos momentos de su existencia, Moisés, Elías, Amós, Oseas, Jonás y Ezequiel están casi tan solos como Jeremías e ilustran, con matices diversos, el hecho de que los profetas son una minoría. Del mismo modo, en los documentos más típicos *(Libro de los Jueces, Deuteronomio)*, el levita aparece en número singular, *hallevi* [74]: es que resume todo el levitismo en su propia persona, poniendo de relieve que el levitismo no es compartido por una masa, sino sólo por unos cuantos individuos. Entre los *hasidim*, por el contrario, la comunidad no desaparece nunca delante del individuo. Los *hasidim* forman siempre un grupo, y es ese mismo grupo, en cuyo seno nunca se afirman las personalidades en particular, el que se muestra como

74. Dt 14, 27-29; 18, 6; Jue 17, 7-13.

colectividad minoritaria. Cuando la comunidad de los *hasidim* pasa a la acción, choca con los demás hombres que son designados unas veces como *malvados* (el antagonismo es entonces de índole moral, ya que los *hasidim* son los *justos)*, y otras veces como la *muchedumbre*, la *gente*, los hijos del hombre o los hijos de Adán, esto es, la humanidad entera [75]. En este último caso, la oposición no es de orden moral, sino que se deriva de la conciencia que tienen los *hasidim* de ser una *minoría* cósmica. Su existencia en cuanto minoría se encuentra ligada a la salvación del mundo. Y en esta ligazón es donde se manifiesta el *misterio* al que pretenden responder los *hasidim*.

V. El noaquismo

¿Ha sido en torno a esta *minoría* como los profetas han ido elaborando su idea del *resto salvado?* Creemos esta hipótesis más probable que la que establece que el *resto* fue al principio el reino de Judá, tras la desaparición del reino de Samaría; luego, la comunidad de los deportados de Yoyaquim, en Babilonia, en oposición con el falso resto de los judíos de Sedecías; más tarde, finalmente, la comunidad de los regresados, al final del destierro [76]. Los regresados no son, para los profetas, meros supervivientes, sino individuos que se saben diferentes de la masa, que están disponibles para otras tareas, elegidos por una gracia especial, para un destino singular. Nuevamente nos encontramos con la metáfora conyugal interviniendo en la concepción del *resto:* la fidelidad del *resto* no puede compararse más que con la *parcialidad* del que lo designa. Los *hasidim* aceptaban esta parcialidad, este *hesed*, como un elemento de su destino. Por esta misma razón, significaban más que otras minorías. Los levitas eran una minoría por su sangre; los *hasidim*, una minoría por elección. La fuerza segregante se manifestaba en ellos como una voluntad. Sabían que se colocaban en contradicción con el mundo entero; pero sabían también que esta contradicción era necesaria al mundo.

75. Sal 4, 3.4.7; 12, 1.9; 25, 16.19.

76. Cf. J. Meinhold, *Studien zur Israelitischen Religionsgeschichte I. Der heilige Rest*, Bonn 1903; R. de Vaux, *Le «reste d'Israël» d'après les prophètes:* Revue Biblique 42 (1933) 526; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, conclusión.

Los profetas definen la relación de Israel con los demás pueblos en términos de *hesed.* Los *hasidim* les proporcionan la imagen más apropiada para situar a Israel. Los hebreos son, para los profetas, los *hasidim* entre los *hijos de Adán.* Son aquellos a los que Dios ama, con los que cuenta, entre los que hace obrar a la historia. Sin ellos, Dios está solo. Por medio de ellos, el mundo entero está con él.

Un salmo *hasídico* resume este universalismo de los *hasidim:*

El Dios de los dioses, Yahvé,
habla y convoca a la tierra.
Desde que sale el sol hasta su ocaso,
desde Sión, dechado de hermosura, resplandece Dios.
¡Venga ya nuestro Dios y no se calle!
Delante de él, un fuego que devora,
en torno a él, violenta tempestad;
convoca a los cielos desde lo alto,
y a la tierra al juicio de su pueblo.
«¡Congregad a mis *hasidim* ante mí,
los que mi alianza con un sacrificio concertaron!».
¡Anuncien los cielos su justicia,
porque es Dios mismo el juez! (Sal 50, 1-6).

INSTITUTO DIOCESANO TEOLÓGICO BIBLIOTECA BILBAO

Todo es antiguo en este salmo, el estilo, la hechura, las imágenes. La teofanía es similar a la de los primerísimos poemas bíblicos. Todo es también universal; el cielo y la tierra son convocados para el juicio de Dios. Pero lo universal gira en torno a Israel, como alrededor de un eje: Sión es el centro de la teofanía, el lugar de Dios; la *berit* señala el comienzo del tiempo de Dios; con ella Israel empezó a ser el pueblo de Dios. Y este Israel, colocado de este modo entre el cielo y la tierra como el eje del juicio y de la inocencia de Dios, es el *hasid* de Dios. El empleo de este término en este lugar es muy interesante. Para alcanzar el *sedeq (versículo 6)*, Dios utiliza el *hesed* de su pueblo, aliado con él mediante la *berit.*

He escogido este salmo para demostrar cómo eso que se llama el *universalismo* de los profetas es, en realidad, una noción hebraica inherente a la *berit.* Lo que los profetas introdujeron en él fue la noción de *hesed*, dando con ello su sentido más misterioso, pero también más enérgico, al valor particular de la elección de Israel en el seno de la elección universal.

Porque la noción de una elección universal, de una *berit* concluida por el Dios creador con toda la humanidad, forma un solo cuerpo con el hebraísmo desde sus orígenes. La elección de los hebreos se presenta en la Biblia como una segregación progresiva e histórica. Se va llevando a cabo una selección desde Noé a

Abraham, desde Abraham a Isaac, desde Isaac a Israel: se escoge a un hijo entre los demás, y esa elección saca su sentido de la existencia y del valor de esos otros: «*Vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra*» *(Ex 19, 5)*. Los *demás* tienen su ley, mucho antes de que Israel existiera y pudiera tener la suya. Desde la salvación de la humanidad por medio de Noé, Noé y sus hijos reciben una *ley*. Esa ley completa la alianza, la *berit*, que Dios concluye con ellos. Ya lo hemos dicho: los hebreos no se han podido imaginar jamás que la humanidad hubiera vivido más que por una *berit* con Dios y por la observancia de una *ley*[77]. El *noaquismo* no es una ficción intelectual que los judíos de la época rabínica hayan introducido en la doctrina bíblica. *Está* ya en la Biblia, caracterizando su economía religiosa[78]; por medio del *noaquismo* los profetas llegan al universalismo. Su universalismo expresa, ante todo y sobre todo, el *noaquismo* hebreo: hijos de Adán, hijos de Noé, todos los hombres son aliados de Dios. La *berit* con Noé —*noaquídica*— es la ley de la humanidad.

El *noaquismo* es lo que explica que los profetas no hayan recibido su mensaje solamente para Israel, sino para todos los pueblos; y ésto, a primera vista, independientemente de toda relación con Israel. Es típico el caso de Jonás: Dios lo suscita para que profetice sobre Nínive. Pero no es un caso aislado: Jeremías es instituido como *profeta de las naciones*[79], el siervo evocado por Isaías ha de ser luz de las naciones[80], y muchas de las profecías enunciadas por otros profetas no conciernen esencialmente más que a las *naciones*[81].

El *noaquismo* es lo que explica que los profetas hayan interpretado ciertos acontecimientos de la historia en un lenguaje común a Israel y a todos los pueblos. No ha habido solamente *un éxodo* (la salida de Israel de Egipto), sino toda una gama de *éxodos*, provocados cada uno por el mismo Dios que, para realizar la misma promesa hecha al mismo padre común, Abraham, había sacado a los arameos de Qir, a los moabitas y ammonitas del valle del Araba, a los edomitas, amalecitas y medianitas del desierto, a los filisteos de Creta, para llevarlos a las fronteras de Canaán, de la tierra prometida a su antepasado, asegurándole a cada uno su territorio, garantizando a cada uno sus fronteras,

77. Cf. *supra*, 105.
78. Cf. E. Benamozeg, *Israël et l'humanité*, Paris 1911.
79. Jer 1, 5.
80. Jer 49, 6.
81. Jonás, Nahúm, Obadías.

árbitro de los conflictos y, sobre todo, testigo de lo que los hombres iban a hacer y juez de sus obras [82]. Puede uno preguntarse si el distrito siro-palestiniano no sería acaso, a los ojos de los profetas, algo así como un fragmento de la tierra, que pudiere servir de referencia y de modelo al mundo entero. Los problemas morales y religiosos de la humanidad, en vez de ser experimentados y tratados a escala de la humanidad entera, lo eran según la dimensión de ese pequeño espacio, que podía abrazarse con una sola ojeada, pero al que las circunstancias políticas y su situación central en medio de los dos grandes imperios de la época, Egipto y Babilonia, conferían una diversidad característica de estructuras y de acontecimientos. En todo caso, al aplicar a esos pueblos el lenguaje de la historia, o mejor dicho, de un destino histórico común, el del éxodo, los profetas le aplican igualmente el lenguaje de la alianza, con sus implicaciones morales. Esos pueblos son, lo mismo que Israel, responsables delante de Dios. Ellos son también *hijos* del Padre, *servidores* del Amo, y ya hemos visto cómo también utilizan con ellos los profetas, en una forma que parece estereotipada, el lenguaje de la conyugalidad [83]. El simbolismo de la alianza se extiende, de una manera uniforme, a la alianza noaquídica y a la alianza con Israel.

Sin embargo, los profetas saben también que, en el trasfondo de la *berit* noaquídica, la *berit* con Israel tiene su sentido peculiar, y que ese sentido no puede reducirse al del noaquismo. Creemos que la contribución de los profetas a la noción *particular* de Israel es más importante que su aportación al universalismo de la religión hebrea. Porque si, en el plano de lo universal, no hicieron más que utilizar sencillamente el noaquismo, en el plano de lo particular, por el contrario, plantearon el problema de una forma nueva. El pensamiento hebreo atribuía a Israel una dignidad complementaria: entre todos los hijos del Padre, Israel es el *primogénito* [84], entre todos los siervos del Amo, él es el *sacerdote* [85]. Dignidad implicaba responsabilidad, vocación, misión. Un programa claramente inteligible trazaba a Israel su camino, y se podía concebir que algún día la responsabilidad noáquica

82. Tal es el trasfondo espiritual del segundo capítulo del Deuteronomio y de los dos primeros capítulos de Amós. La relación de todos estos pueblos con su antepasado común, Abraham, se indica concretamente en el Génesis, capítulos 19, 25 y 36.
83. Cf. *supra*, 218.
84. Ex 4, 22.
85. Ex 19, 6.

se confundiese con la de Israel. Al ser primicias[86], Israel anunciaba una cosecha universal; al ser sacerdote, presagiaba un sacerdocio universal. Se encuentran huellas de este *catolicismo* entre los profetas. Pero la verdad es que aceptaron con mayor insistencia la singularidad de Israel. Para ellos, la elección de Israel no era ni mucho menos clara; era un acto gratuito de amor, un *hesed;* Dios había escogido para revelarse a sus *hasidim* y los seguía atendiendo ahora con un amor real. La concepción *católica* se basaba en la noción de un capricho: Dios había escogido un día a Israel, pero esa elección debería ir poco a poco disolviéndose para demostrar finalmente que no había sido más que una apuesta. La concepción *profética,* por el contrario, se basa en la *seriedad* del amor divino a Israel; la lucha dramática, que ilustra el simbolismo del amor conyugal, el encuentro patético y dialogal de Dios y de Israel, le daban su sentido a la historia del mundo: la historia de la humanidad estaba *significada* por la intimidad entre Dios e Israel[87].

En esta perspectiva, no es ya la conciliación de todos los pueblos en uno solo lo que puede coronar la obra de Dios en el mundo, sino, por el contrario, la conservación individual de cada pueblo en la conciencia de sus responsabilidades ante Dios. Israel no es ya el *primogénito,* ni el *sacerdote,* sino el *testigo*[88]. Por la experiencia solitaria de su amor compartido por Dios, atestigua la veracidad de toda experiencia semejante. Israel garantiza la individualidad de cada pueblo, ofrece garantías a la historia. De la definición concreta de esta garantía los profetas no han dicho mucho; les importaba sobre todo hacer palpar su realidad. Sustraerla a toda inteligencia clara, ¿no era acaso el medio más eficaz para subrayar su secreto irreductible? Los profetas han situado para siempre a Israel en su destino particular, al convertirlo en el eje de la historia.

86. Jer 2, 3.
87. Cf. *infra,* 300.
88. Is 43, 12.

9

LA EXISTENCIA PROFÉTICA

I. El escándalo

Vivir, para el profeta bíblico, es ser solidario del misterio de Israel. Es, por consiguiente, no conocer el último secreto de la intención divina, a pesar de experimentar toda su violencia y el esplendor de una revelación parcial. Al darle a la historia y al pensamiento hebreo su verdadero sentido, los profetas ocultaban al propio tiempo el fragmento absoluto de ese sentido. No podían descubrirlo más que en ellos mismos, en una experiencia íntima, a la que no podían llegar más que aquellos hebreos que estaban, lo mismo que ellos, dispuestos a servir a lo absoluto, a *aliarse* con él. Entre los profetas hebreos y entre los hebreos que no eran profetas se establece una dialéctica, una contestación necesaria en torno al tiempo bíblico. Para los profetas, ese tiempo no estaba acabado, sino que tenía que construirse en cada uno de sus momentos. Para los otros, estaba acabado, construido. En todas sus páginas, la Biblia señala que la profecía fue una irrupción en el edificio del tiempo hebreo. Fue experimentada como una ingerencia dentro de ese tiempo, como un escándalo.

Ese escándalo, nacido del conflicto entre dos tiempos, explota en la vida de ciertos profetas, de los que no poseemos más que las escenas que nos representan su denuncia y acusación, su persecución y captura, como si toda su vida no hubiera tenido precisamente más significación fundamental que la de ser un escándalo.

En el siglo IX, dos profetas dominan sobre los demás por la reciedumbre de su personalidad y la importancia de su mensaje: Elías y Miqueas. ¿Qué es lo que sabemos de ellos? Dan la sensación de haber salido de la noche para volver a ella tras unos breves destellos de luz especialmente trágicos. Elías se ve acosado por Jezabel que ha jurado hacerlo matar. Tiene que huir, unas veces hacia el norte y otras hacia el sur, llevando una vida clan-

destina y errante. La enemistad no le viene únicamente de la reina, aunque sea ésta la más encarnizada en la persecución contra el profeta. Elías no encuentra muchos que le apoyen; solamente hay algún que otro individuo aislado y animoso que le preste su ayuda [1]; la masa del pueblo se muestra obstinadamente neutra; para impresionarla, es preciso que Elías recurra a milagros espectaculares, cuyas repercusiones parecen por otra parte demasiado precarias. Incluso después de la escena del Carmelo [2], Baal sigue siendo adorado en Israel. Si el pueblo no está abiertamente contra Elías, tampoco ha demostrado mucho fervor en su seguimiento. Por lo que se refiere a Miqueas [3], no surge más que para desaparecer enseguida en la cárcel en que Ajab le dejó seguramente morir. A través del relato se vislumbra cómo también Miqueas es perseguido, puesto probablemente bajo vigilancia en su propia casa, antes de ser definitivamente encerrado. La escena se desarrolla a las puertas de la capital del norte. Ajab, rey de Samaría tiene como invitado ilustre a su aliado Josafat, el rey de Jerusalén. Situación extraña, después del cisma: un profeta se dirige simultáneamente a los dos reyes de los hebreos. Si Josafat demuestra un poco de simpatía ante el mensaje de Miqueas, no se atreve sin embargo a protestar cuando su real colega manda encarcelar al profeta. Sentimiento notable: también probablemente para Josafat, a pesar de ser un servidor fiel del Eterno, un profeta era, en principio, un virtual acusado. Pero esos dos reyes no son los únicos antagonistas de Miqueas. El mensajero que viene a buscarlo expresa la opinión común cuando le exhorta a que se someta a las intenciones del monarca. Se palpa cómo la turba anónima, que tiene como intérprete al mensajero, condena la exaltación obstinada del profeta y desea que desaparezca este obstáculo que estorba la pacificación del país. En fin, hay además otros muchos profetas, funcionarios de la corte de Ajab, que se levantan contra Miqueas. Para Miqueas son falsos profetas, y así se lo dice sin rebozo. Uno de ellos le abofetea públicamente. Ese gesto brutal demuestra el odio de los falsos profetas contra Miqueas, así como el prestigio de que gozaban ellos mismos cuando pretendían ser los portavoces auténticos de Dios. A la vergüenza por su afrenta se añade en Miqueas el dolor de resultar sospechoso a los demás y de ser tenido por mentiroso por unas personas de las que tiene el convencimiento, oscuro pero profundo, de que son ellos los que llevan la mentira en su corazón.

1. 1 Re 18, 13.
2. 1 Re 18.
3. 1 Re 22.

Miqueas no es el primer profeta encarcelado. Jananí el vidente constituye un precedente tanto más digno de atención cuanto que el rey que lo persiguió no fue, como Ajab, un adorador del Baal, sino un fiel del Eterno: Asa, rey de Judá, el propio padre de Josafat. Aunque el incidente de Janani se silencia en el libro de los reyes, la actitud de Josafat en la escena de Miqueas hace perfectamente comprensible el relato que de él nos hacen los Paralipómenos [4].

Son también los Paralipómenos los que nos señalan, a finales del siglo IX, el primer asesinato de un profeta en Judá. Las muertes ordenadas por Jezabel eran la consecuencia de una represión masiva en medio de un ambiente político demasiado excitado. Pero Zacarías es víctima en Jerusalén de un proceso de alta traición. Circunstancia lamentable: es el hijo del sumo sacerdote Yehoyadá, protector y preceptor del rey Joás, que lo condena a muerte [5]. Zacarías inaugura la serie trágica de los profetas judíos asesinados. Según la leyenda, también Isaías fue de ese número [6]. El texto bíblico menciona expresamente a Urías: había huído a Egipto, pero el rey Yoyaquim obtuvo su extradición y lo mandó ejecutar en Jerusalén [7]. Jeremías, perseguido al mismo tiempo que Urías, pudo sustraerse provisionalmente a la condenación, ocultándose dentro de la misma Jerusalén [8].

Igualmente Amasías, el sacerdote de Betel, destinaba ciertamente al castigo supremo al profeta Amós, cuando lo denunció como espía ante el rey Jeroboam. La escena tuvo lugar en la mitad del siglo VIII [9]. Se trata del único elemento biográfico de la profecía de Amós, que subraya cómo la existencia de Amós estuvo a merced del capricho real. Sin duda Jeroboam tenía aquel día otros asuntos más urgentes. Si hubiera tenido más oportunidades para ocuparse del caso de Amós, el profeta no se habría escapado solamente con la pena de expulsión que le impuso Amasías. Son acusaciones muy graves las que se lanzan contra Amós: se le acusa de fomentar una conspiración en contra del rey de Israel, con la complicidad del rey de Judá. El clima político justificaba ambas acusaciones. ¿No anunciaba acaso Amós, en nombre del Eterno, la próxima caída de la dinastía de Jeroboam? Y estas profecías ¿no excitaban consiguientemente la pasión

4. 2 Crón 16, 10.
5. 2 Crón 24, 17-22.
6. Cf. *Talmud babli Yeb, 49b* y la *Ascensión de Isaías*, London 1900.
7. Jer 26, 20-23.
8. Jer 26, 24.
9. Am 7, 10-17.

popular y las ambiciones personales? Varias dinastías se habían ya derrumbado en el pasado después de la intervención de los profetas. Los profetas encontraban fácilmente adictos entre los descontentos: Ajías había roto la unidad del reino de Salomón animando la revuelta del primer Jeroboam [10]. Elías y Eliseo habían preparado el terreno a la insurrección de Jehú [11]. Al anunciar que Dios mismo se levantaría contra la casa de Jeroboam con la espada, Amós animaba a los oyentes anónimos a convertirse en esa espada de Dios. La nacionalidad judeana de Amós hacía su gesto más grave e intolerable. Amasías recuerda que Betel era el santuario real del norte, fundado por la dinastía de Jeroboam: el riesgo que corría Amós al venir a profetizar precisamente a este lugar, la capital religiosa del norte, era evidente. Significaba herir en el corazón a los fieles de Jeroboam, insultar al rey en su propio terreno; era exponerse por ello mismo a inmediatas represalias. Amasías se niega a imaginar que haya sido solamente el coraje que le prestaba a Amós su inspiración profética lo que le hacía aceptar este riesgo. Como experto político, ve detrás de Amós, no ya a Dios, sino al rey de Judá, rival astuto del monarca de Israel. Lo mismo que en Israel, también en Judá debe haber profetas que «coman el pan» del rey para que profeticen en su favor [12]. Sus oráculos están hechos a la medida de las onzas de plata que les ponen en la mano. Amasías ve en Amós a uno de esos profetas venales. Es un espía y un agitador pagado por Judá para provocar tumultos en Israel. Por eso Amasías, al no haber conseguido de la cancillería real la orden de arresto de Amós, le obliga a traspasar la frontera:

> **Vete, vidente; huye a la tierra de Judá; come allí tu pan y profetiza allí (Am 7, 12).**

Lo que hay de nuevo en esta escena es que el antagonista principal del profeta no es ya el rey, sino el sacerdote. Es indudable que ese sacerdote es un funcionario real, pero la influencia del rey parece haber sido más bien en sentido moderado. En las escenas evocadas hasta el presente, el profeta está colocado frente al rey. Ahora, el rey permanece más bien a la sombra. No es él el que clama contra el escándalo profético, sino el sacerdote. La modificación es tanto más profunda cuanto que, ya en el pasado,

10. 1 Re 11, 29-39.
11. 1 Re 19, 16; 2 Re 9, 1 s.
12. Miq 3, 5, 11.

el rey tenía sus sustitutos en su lucha contra los profetas; pero eran otros profetas. Elías tuvo que enfrentarse con los profetas de Baal, Miqueas contra los falsos profetas del Eterno; es abofeteado por uno de ellos. Ahora, por primera vez, se dibuja con claridad la oposición entre el sacerdote y el profeta. Estas funciones parecían estar hasta ahora espiritualmente asociadas: Zacarías, el primer profeta mártir, era al mismo tiempo sacerdote y profeta; sus acusadores eran los príncipes y los funcionarios laicos. Pero ahora el conflicto se desdobla dentro del terreno religioso: al antagonismo entre los verdaderos y los falsos profetas se añade la rivalidad entre el verdadero profeta y el sacerdote.

Esta nota va a seguir siendo dominante en los siglos sucesivos, ya que el sacerdote figurará constantemente entre los adversarios del profeta, aunque con la curiosa diferencia de que los sacerdotes y los falsos profetas se convertirán bien pronto en cómplices y conjugarán sus esfuerzos para acabar con el verdadero profeta, mientras que el sacerdote Amasías parece abrazar en una misma desconfianza a todos los profetas, auténticos y falsos.

En el destino de Jeremías el escándalo profético adquiere su forma más aguda. El aislamiento del profeta es completo. Se ve solo contra todo el mundo. Jeremías se define a sí mismo como «*varón discutido y debatido por todo el país*» (15, 10); su palabra ha sido *irrisión cotidiana, oprobio y befa continua para mí* (20, 7-8). Es objeto de burla para todos; todos se le ríen y le remedan en plan de burla. Su conducta lo expone al sarcasmo, al desprecio, al odio, y finalmente a las torturas y a la muerte. Desde el primer momento concibió su misión como una lucha contra todos:

> Por mi parte, mira que hoy te he convertido
> en plaza fuerte,
> en pilar de hierro,
> en muralla de bronce,
> frente a toda esta tierra,
> así se trate de los reyes de Judá como de sus jefes,
> de sus sacerdotes o del pueblo de la tierra (Jer 1, 18).

Esta enumeración se fue verificando al pie de la letra. Jeremías tuvo que romper con su familia, con sus amigos de Anatot que le persiguen con sus pullas y sus calumnias, y que finalmente intentaron matarlo con sus propias manos [13]. En Jerusalén, choca con los reyes, con los príncipes, con los profetas, con los sacer-

13. Jer 11, 21.

dotes, con el populacho, y atrae sobre su persona toda la suma de castigos que los demás profetas conocieron aisladamente. Miqueas se vio abofeteado por un falso profeta, Amós fue insultado por un sacerdote, Jeremías fue a la vez abofeteado e insultado, y estas afrentas le vienen de parte de un sacerdote, Pašjur [14], y de un falso profeta, Jananías [15]. Elías se vio obligado a vivir en la clandestinidad, Miqueas condenado a prisión, Zacarías sentenciado a muerte. De los cuarenta años de su carrera profética, Jeremías pasará unos veinte en prisión. Prisión, en todos sus matices: la celda del detenido político, del sospechoso; el calabozo del traidor; las cadenas del criminal, condenado a un trozo de pan seco y a un jarro de agua; finalmente, la cisterna del condenado a muerte, en un hoyo donde Jeremías se hunde hasta la cintura y de donde sólo será sacado cuando ya está a punto de morir [16]. Gran parte de otros diez años, Jeremías los pasará en la clandestinidad. Gracias a la protección de un noble de Jerusalén puede librarse de la suerte fatal que le correspondió al desventurado profeta Urías [17].

Es significativo el hecho de que sea la familia de Šafán la protectora de Jeremías. Es una familia de gente importante: Šafán era secretario del rey Josías [18]; su nieto Godolías será gobernador de Judea tras la caída de Jerusalén [19]. En otras ocasiones vemos también cómo algunos de los nobles se preocupan de la suerte de Jeremías [20]. Esto confirma un dato que, a pesar de que no es probablemente nuevo, no se puso de relieve en el texto bíblico más que a partir de Jeremías: si el profeta encuentra alguna comprensión, es ante los grandes. El pueblo está más bien en contra del profeta. Al lado de los reyes, de los falsos profetas, de los sacerdotes, la turba anónima ocupa un lugar en la resistencia a los profetas. Es fácil sospecharlo, al ver la pasividad del pueblo que rodea a Elías. Tenemos la prueba de ello en la actitud agresiva y casi histérica del pueblo frente a Jeremías. Para el pueblo, la profecía es un escándalo.

Es igualmente la masa a la que escandaliza Ezequiel. Es verdad que los judíos deportados a Babilonia no disponen de medios suficientes para atacar a la persona misma del profeta (al menos

14. Jer 20.
15. Jer 28.
16. Jer 38, 6.
17. Jer 26.
18. 2 Re 22, 3
19. 2 Re 25, 22; Jer 40, 5.
20. Jer 26, 16; 38, 7.

después de la conquista de Jerusalén; antes de ella, se enviaron cartas desde Babilonia para denunciar a Jeremías ante las autoridades del templo) [21]. Pero muestran ante Ezequiel su desconfianza, su incredulidad y, a veces, su cinismo. Son «rebeldes» a la palabra de Dios: tal es el tema continuo de los reproches de Ezequiel [22]. Se empeñan en ignorar que *hay entre ellos un profeta* y, cuando le oyen hablar, lo comparan de buena gana con un artista o un poeta [23]. El conflicto armado se convierte entonces en un conflicto espiritual. Este estaba latente en las formas precedentes de la oposición entre el profeta y la turba. Es notable, sin embargo, cómo en medio de unas circunstancias que impedían todo recurso a la violencia física, el pueblo mantenía frente al profeta esta hostilidad moral. Esta hostilidad es tan dolorosa para el profeta como la violencia, y Ezequiel la experimenta con gran pena. Manifiesta que por «turba» hemos de entender más bien una mentalidad colectiva que un grupo social. Lo que se oponía a la profecía era un estado de espíritu, en el que podemos reconocer fácilmente la influencia de la sabiduría media, de la *hokmá*. Esta sabiduría media figura, al lado de la *realeza* y del *sacerdocio*, entre las fuerzas espirituales contra las que tuvo que luchar sin tregua la profecía. Intentemos analizar con más detalle estos conflictos.

Profecía y realeza

En la comunidad de la alianza, solamente Dios es rey, ya que, para que un rey humano pudiera tener en ella esa función, era preciso que renunciase a lo esencial de su realeza, a su poder. Esta exigencia de renuncia fue la que los profetas intentaron renovar continuamente y la que les hizo chocar contra la persona real y contra los que, a su lado, mantenían el poder. La situación del profeta en el estado es una consecuencia de la situación del profeta en la *berit*.

Rey, *melek*, es uno de los términos con el que se designa metafóricamente a Dios en la alianza. Pues bien, la metáfora humana, aplicada a Dios, implica siempre una virtualidad dramática. El drama explota en la visión de los profetas, que lo describen con una obstinación ingenua y grave a la vez. Cuando el profeta dice:

21. Jer 29, 25.
22. Ez 2, 3.7.8; 3, 7.9 y *passim*.
23. Ez 33, 32-33.

Dios es padre, Dios es esposo, está diciendo al mismo tiempo: Dios os ama. Y ese amor se modifica al compás de las circunstancias y es capaz de sufrir una aventura. En el amor de Dios y de Israel hay peripecias que son otras tantas señales del cambio que se verifica en las relaciones entre un padre y sus hijos, entre un esposo y su esposa. Siendo *hijo*, Israel no es únicamente el adolescente joven y puro, rodeado de la solicitud paternal [24]; es también el recién nacido pobre y desvalido, abandonado por su madre, recogido a la vera del camino por el viajero que lo adopta [25]. Es un huérfano [26]. Y su destino de niño le adormece a veces, le reconforta y tranquiliza, pero otras veces le hiere y le hace daño. Es *niño* en las múltiples variantes de un destino sonriente o cruel. Del mismo modo Israel, *esposa* de Dios, no es únicamente la compañera del diálogo patético del amor, sino también la virgen preocupada por el porvenir, que se atreve a dar el primer paso [27], la adúltera alocada [28], la prostituta altanera [29], la viuda [30]. Es siempre mujer, pero su gesto es unas veces caricia y otras arañazo; su voz es seducción, amenaza, desafío, sollozo.

Ese drama lo volvemos a encontrar igualmente cuando Dios es *rey*. En dos momentos, por lo menos, de la historia bíblica, los atributos reales de Dios se ven vivamente coloreados y revistiendo un significado concreto. En primer lugar, en la época de Samuel, se advierte un gesto de retraimiento: Dios acepta que se proclame un rey en Israel, que un ser de carne y hueso lleve aquel atributo real que, hasta entonces, se había reservado solamente para él. Esta aceptación está llena de matices; se advierte al mismo tiempo la indignación de Dios *(Siendo así que vuestro rey es Yahvé, Dios vuestro:* 1 Sam 12, 12) y su resignación *(No te han rechazado a ti, me han rechazado también a mí:* 1 Sam 8, 7). Pero el resultado concreto es, a pesar de todo, una especie de dimisión: parece como si Dios hubiera abdicado de la función real en favor de un hombre. Más tarde, en la época de Ezequiel, Dios vuelve a reivindicar esta función con acentos de autoritarismo absoluto: quiera o no quiera Israel, Dios es y seguirá siendo su rey:

> Yo reinaré sobre vosotros, con mano fuerte y tenso brazo, con furor desencadenado (Ez 20, 33).

24. Os 11, 1.
25. Ez 16, 1-9.
26. Os 14, 4.
27. Jer 2, 2.
28. Os 1-3.
29. Jer 3, 1-3; Ez 16.
30. Lam 1, 1.

Es la reafirmación del poder real de Dios, un gesto de reintroducción que corresponde al gesto de retraimiento de la época de Samuel, pero en sentido inverso. La coexistencia de esos dos movimientos manifiesta una peripecia, un drama del Dios-rey, semejante al del Dios-padre y al del Dios-esposo.

Pero, si observamos con más detalle las cosas, podremos comprobar una gran diferencia entre esos dramas, entre la aventura del poder real de Dios y la aventura de su amor.

En efecto, cuando Dios dice: *Yo soy vuestro padre, yo soy vuestro esposo*, esta afirmación no tiene más que un alcance *simbólico*. Esto no impide ni mucho menos que cada uno de los hijos de Israel tenga su propio padre carnal ni que las parejas judías puedan encontrarse en el amor. Indudablemente, esta afirmación tiene repercusiones reales que transfiguran la vida concreta de Israel: si Dios es padre, todos sus hijos deberán amarse como hermanos; si Dios e Israel están ligados como el esposo y la esposa, el israelita no podrá cometer el «adulterio» de adorar a otros dioses. Pero esa *realidad* del amor paternal o conyugal se da en una forma *humana*.

En lo que se refiere sin embargo a la *realeza de Dios*, se produce exactamente todo lo contrario. Cuando Dios dice: *Yo soy tu rey*, esa afirmación tiene un alcance *concreto*. Dios no puede tolerar a su lado, como sustituto, a un rey de carne y hueso. Dios es el rey absoluto. Y el estado tiene que tener en cuenta este hecho primordial. La forma de gobierno, la constitución no pueden tener más que el carácter único de encarnar el *reinado de Dios*. Cuando surja un rey-hombre, será en una situación provisional, porque así lo requieran ciertas circunstancias. No podrá ser más que un signo, un símbolo del verdadero rey. Y ése fue efectivamente el papel de la realeza en Israel: un papel pasajero, accidental, no ligado ni mucho menos a la esencia de la ciudad [31].

Los profetas tuvieron vivamente conciencia de todo lo que había de accidental en la monarquía hebrea. Los vemos, en el estado del norte, en la vanguardia de las grandes sublevaciones contra el poder real. En el sur parece manifestarse cierta tolerancia frente a la dinastía de David, más fiel a los principios de la *berit* que los soberanos del norte. Sin embargo, no hemos de olvidar que el cisma se debe a la intervención profética de Ajías, y que fue ese cisma el que constituyó el quebrantamiento más trágico y más duradero de la monarquía davídica. Tampoco

31. Cf. M. Buber, *Das Königtum Gottes*, 1936; M. Frankfort, *La royauté et les dieux*, 426-433; cf. A. Neher, *L'existence juive*, Paris 1962, 80-97.

hemos de olvidar que los últimos reyes davídicos fueron severamente condenados por Urías y Jeremías, y esto sin apelación alguna. En la ciudad vislumbrada por Ezequiel, David ocupa un modesto lugar y, sobre todo, no lleva ya el título de *melek*, de *rey*, sino el de *nasí*, *príncipe*, que nunca es utilizado metafóricamente para designar el poder de Dios [32]. El *mesianismo* de los profetas no es un signo de su afecto a la dinastía de David, sino todo lo contrario; precisamente porque las exigencias proféticas son un continuo mordiente de las iniciativas reales, por eso sólo un David enmendado, corregido, sublimado, puede atravesar la historia sin perderse en ella, para mantenerse allí eternamente. Es un retoño [33], una planta [34], un príncipe; pero no es un rey. El rey humano no ha podido integrarse en la historia profética más que convirtiéndose también en un símbolo. Para que David pueda seguir viviendo, ha sido menester que se convierta en el mesías. Dios es el único rey de la historia. Este desafío, lanzado por los profetas a la persona real, valía también para todo el estado, ya que la noción de Dios-rey implica una disponibilidad efectiva del estado, de sus fundamentos, de sus instituciones, en cuanto *reino de Dios*. Y sobre todo afectaba a todo ese grupo sagrado, que estaba al lado del rey, empeñándose a veces en ser el sustituto de Dios en el estado y que consiguientemente era el objeto de la reprobación profética: el sacerdocio.

Profecía y sacerdocio

El profeta contra el sacerdote, ese choque violento entre dos hombres ¿puede quedar reducido a la antinomia entre dos tendencias religiosas, a la oposición irreductible entre el legalismo y la inspiración, entre el rito y el espíritu? La historia de Israel, ¿no presentará acaso en este punto más que una ilustración particular de otro problema más general, que está en las raíces mismas de la actitud religiosa? ¿Habrá tenido acaso esa historia el mérito de presentar la reivindicación espiritual bajo una forma de valor eminente, para cometer luego la equivocación de dejar que se desvíe esa reivindicación e insertarla en una concepción legalista y ritual? En su lucha contra los sacerdotes, los profetas he-

32. Ez 37, donde el versículo 25 corrige al 24: David no será *melek*, sino *nasí:* cf. 46, 2 s.
33. Is 11, 1.
34. Jer 33, 15.

breos ¿lanzaron de antemano un desafío irritante contra el fariseísmo que, absorbiendo más tarde sus enseñanzas, les respondieron adulterando y caricaturizando su mensaje?[35].

Resulta demasiado sencillo jugar con estas oposiciones tan evidentes. Es muy fácil reducir la ley al formalismo, para demostrar a continuación con qué sagrada indignación se levanta el profeta contra ese formalismo. Pero nos olvidamos entonces de que el sirviente de la ley es tan adversario del legalismo como el profeta; y quizás más, ya que al tener que flanquearlo continuamente, se ve obligado a desconfiar más de él. Puede ser que su vigilancia no sea tan espectacular como la del profeta; pero es tan sincera y constante. Construir pieza a pieza el retrato del fariseo; prestarle todo lo que la imaginación puede concebir realmente de mezquindad, de carácter seco, de pobreza de alma; colocar en el vacío de su corazón la sórdida avaricia de Schylock; dotar a ese autómata de todos los accesorios exteriores de la piedad; envolverlo en filacterias; disfrazarle con un hábito de flecos; y luego colocar frente a ese espantapájaros la figura vibrante, heroica y apasionada del profeta: todo eso es cuestión de teatro, pero no de historia. Pero el historiador puede comprobar sin muchos esfuerzos que la especie farisea es mucho más compleja de lo que el vulgo supone; que si esporádicamente ha producido algunos individuos que podrían perfectamente caber en la máscara de Shylock, encierra masivamente a otros muchos que van de una media humana muy digna de respeto hasta personalidades de una envergadura religiosa excepcional. Esos fariseos podrían muy bien ser calificados de *puros*, si el libro de la doctrina farisea, el Talmud, no nos invitase a llamarlos *verdaderos*, en oposición a los fariseos supuestos que son sencillamente *falsos fariseos*[36]. Para el Talmud, los fariseos *puros* no son unos legalistas mejores que los demás, sino los legalistas auténticos, a diferencia de los otros, que no lo son en lo más mínimo. Por consiguiente, oponer al profeta a los falsos fariseos, es salirse del problema de las relaciones entre el profeta y la ley. Porque el falso fariseo no es la ley. No la encarna, ni la realiza, ni siquiera a título parcial. Contra él y contra su máscara no se levanta únicamente la requisitoria del profeta, sino el testimonio del verdadero fariseo, que declara no reconocer en el falso fariseo ni a un compañero venido a menos ni a un cómplice vergonzoso, sino a un impostor absoluto. Entre

35. Línea general de la teoría clásica de Wellhausen, en *Prolegomena zur Geschichte Israels.*

36. *Talmud yeruchalmi Ber.*, 14*b*, *babli Sota*, 22*b*.

el verdadero y el falso fariseo se da la misma contradicción que existe entre el verdadero y el falso profeta. Los designa un mismo término, pero uno de ellos lo emplea abusivamente. Ser falso es sencillamente no serlo. Clamar contra el falso fariseísmo no es entrar en discusión con el fariseísmo, sino con sus usurpadores; de la misma manera que condenar al falso profetismo no es poner peros al profetismo, sino más bien a sus usurpadores.

Pues bien, los sacerdotes contra los cuales chocaron uniformemente los profetas eran falsos fariseos. Se encuentran en una situación abusiva ante la ley.

El texto bíblico habla con claridad: los sacerdotes no se ven atacados por los profetas por el hecho de ser sacerdotes, sino porque no lo son. Son mencionados junto con sus pecados. Su lista equivale a una nomenclatura de usurpaciones y de traiciones. Los que son designados por su propio nombre (que, por otra parte, no son muy numerosos) resultan especialmente odiosos. Se trata de miserables libertinos, como los hijos de Elí, condenados por la profecía de Samuel [37], o de lacayos del poder real, como Amasías y Pašjur, con quienes chocan brutalmente Amós y Jeremías [38]. El caso de Amasías es grave: sus propias palabras lo acusan, ya que afirma que no está al servicio de Dios, sino del rey; según él, Betel, la *casa de Dios*, es una *casa real* [39]; ninguna expresión verbal podría subrayar mejor el sacrilegio que esto supone: la voluntad del estado sustituye a la de Dios, Amasías profana voluntariamente su sacerdocio al no querer pasar por ninguna otra cosa más que por un funcionario devoto. Y contra esa profanación es contra lo que se levanta Amós. Hay que añadir a ello que Amasías es el tipo del sacerdote de los santuarios del norte. A su servilismo político se añade una ligereza ritual que desfigura por completo a la ley. En esos santuarios reina un espíritu sincrético: en Betel y en Dan hay toros de Baal representado al Dios de Israel. Y al revés, desde Jehú y la proscripción del culto de Baal, la liturgia, oficialmente consagrada al Dios de Israel, va clandestinamente dirigida al ídolo cananeo [40]. Amasías no es entonces sacerdote de la ley de Dios, ya que adapta las leyes de varios dioses a las exigencias políticas. Amós contra Amasías no es ni puede ser un simbolismo del profetismo contra el sacerdocio, sino el símbolo de la tradición hebrea contra el oportunismo clerical.

37. 1 Sam 2, 12 s; 3, 11 s.
38. Cf. *supra*, 247 y 250.
39. Am 7, 13.
40. Am 4, 1-5; cf. nuestro comentario en *Amos*, 82 s, 85 s.

Pašjur es el equivalente de Amasías en Jerusalén. El templo que tiene a Pašjur como a sacerdote principal es el que Jeremías y Ezequiel describen en todo su tremendo horror[41]. Es una cueva de bandidos, el lugar de cita de todos los especuladores y arrivistas, un lugar de fornicación e idolatría; se adora allí al sol, dando la espalda al Santo de los santos; se llora a Tammuz, se elevan súplicas a la reina del cielo. Se celebran en él todos los ritos de oriente, al mismo tiempo que las viejas liturgias cananeas; no faltan las orgías ni los sacrificios humanos. Bastaría todo esto para justificar el sobresalto profético. Pero no es eso todo. El templo de Jerusalén, con aquel caos de paganismo y de libertinaje, sigue siendo para Pašjur y su casta sacerdotal el templo del Dios de Israel. En promiscuidad con todo aquello que le está radicalmente opuesto, el nombre del eterno impregna al templo y parece como si tuviera que justificar su escandalosa existencia. *¡Templo del Eterno!*[42]: tal es la invocación sagrada en la boca de Pašjur. Esta invocación significa que, si se han desembarazado del Eterno en el terreno de la religión, se aferran a él, y sólo a él, en el terreno de la política. El templo encarna las tradiciones nacionales; y el sacerdote de ese templo dirige las esperanzas del pueblo. Su presencia en el templo es signo de prestigio y de confianza. En una época en que se precisa en el horizonte la amenaza de Asiria, el slogan *Templo del eterno* adquiere toda una importancia política. El eterno en el templo es el emblema de la victoria y de la paz. La diplomacia tortuosa de los últimos reyes de Judá se desarrolla en su nombre, y los sacerdotes del templo le proporcionan el apoyo prestigioso de la religión oficial. No es el sacerdote el que abofetea a Jeremías y le manda detener, sino el auxiliar de la cancillería. Lo mismo que Amasías, Pašjur no es más que un apoyo de la corona.

Al lado de los hijos de Elí, de Amasías, de Pašjur, está el montón de sacerdotes anónimos. Los textos proféticos acumulan quejas contra ellos, pero ninguno les echa en cara que sean sacerdotes. Toda la violencia profética va dirigida contra los abusos y las negligencias. Sin contar ya a los innumerables sacerdotes de los falsos dioses, aquellos que en Jerusalén o en otros lugares se declaran sacerdotes del eterno parodian su doctrina o la tergiversan hipócritamente. Dejan que el libertinaje penetre junto a los altares[43]. Favorecen a los ricos y fomentan la explotación

41. Jer 7; Ez 8.
42. Jer 7, 4.
43. Am 2, 7-8; Os 4, 6-8.

social[44]. Están al acecho de las prebendas, no ofrecen a Dios más que una parte irrisoria[45]. No se les ocurre preguntar: *¿Dónde está Dios?*[46]. Pero indudablemente andan buscando dónde están los hombres que acceden a alimentarlos bien. Carecen de conciencia. Sólo reina en ellos el espíritu de casta y de oportunismo. Tal es la masa hormigueante de sacerdotes que pone trabas a los profetas. No resulta difícil adivinar en virtud de qué criterios provocan el escándalo los profetas frente a ese sacerdocio. Es en virtud mismo de la ley, de la *torá*, que deberían practicar los sacerdotes, que deberían enseñar a los demás de palabra y de obra, pero que pisotean con una constante monotonía.

El sacerdocio está inscrito en la carta de la alianza hebrea, por el mismo título que el levitismo y el profetismo. Debía ser un sacerdocio levítico. Pero de hecho, lo ha sido en muy pocas ocasiones. Los sacerdotes han vivido en Israel, lo mismo que vivían en otras partes, abusando de sus derechos, ignorando la importancia de sus obligaciones. Es con un lugar de culto, bien definido en el espacio, con el que están vinculadas las familias sacerdotales; sus ambiciones no van más allá del prestigio local; su destino se confunde con el del templo. Tienen que defender sus intereses, y cuando hay una autoridad política que se encarga de fomentarlos, procuran no disociar lo espiritual de lo temporal. En la sociedad hebrea, lo mismo que en todas las demás sociedades, el sacerdocio ha sido servil; ha sido muchas veces, no ya el portavoz de la ley de Dios, sino el de la voluntad del estado. Se encuentra en una situación abusiva cuando pretende representar a Dios en la sociedad.

Pero sigue en pie el hecho de que un sacerdocio levítico tiene legítimamente su lugar en el seno de la alianza, y que la historia hebrea ha conocido, en numerosas ocasiones, sacerdocios fieles y, por consiguiente, auténticos. Los mismos *sacerdotes*, especialmente los mejores de ellos, sienten en toda su profundidad los abusos que se dan en la función sacerdotal. Las sucesivas y casi regulares *reformas* que se presentan en la historia bíblica son la mejor prueba de una voluntad de regeneración de una institución que se desviaba con frecuencia. La historia del sacerdocio bíblico no se agota con Amasías, con Pašjur, con sus acólitos del norte o del sur. Comprende igualmente el sacerdocio de Silo hasta Elí, Samuel, los pietistas de la época de Elías, Ezequías y sus

44. Am 2, 6.
45. Miq 3, 5, 11.
46. Jer 2, 8.

hombres, Josías y su cancillería, y otros muchos humildes y simpáticos servidores de la ley y del culto, de los que ninguno fue jamás el objeto de un ataque profético. Por el contrario, el profeta secunda e intensifica ese trabajo de mantenimiento de la alianza cultual y de reforma. El profeta no está solo en la brecha; los verdaderos sacerdotes son sus auxiliares. Y muchas veces el sacerdocio y el profetismo se encuentran en la misma persona: Samuel, Elías, Zacarías, Jeremías, Ezequiel fueron sacerdotes-levitas y profetas. Este encuentro subraya la identidad espiritual del sacerdocio y del profetismo, cuando los dos son auténticos.

Esta puntualización histórica no debe, sin embargo, cerrar los ojos ante la divergencia real entre el sacerdocio y el profetismo. En materia de religión, estos dos términos no son intercambiables: cada uno de ellos designa una actitud propia frente a lo divino. Lo que importa es que se sienta la oposición entre ambos y que se intente su confrontación en sus formas auténticas, en las regiones en que se practica, tanto por parte de uno como de otro, el acceso a lo divino, y no en aquellas donde el uno o el otro están separados de Dios. El profeta no es un Quijote enviado a luchar contra molinos de viento. Sus adversarios no son personas meramente hipócritas o enmascaradas. Para echar del templo a los falsos profetas y a los falsos fariseos, no era necesario en la economía bíblica suscitar profetas; bastaba con unos cuantos buenos sacerdotes y unos cuantos fariseos honrados para dar los escobazos imprescindibles. Los profetas podían servir perfectamente como auxiliares en estas tareas; pero no tenían por qué gastar en ellas sus mejores energías. Estas tenían que ir dirigidas a algo más esencial. Concernían a una ley y a un sacerdocio inspirados por el mismo Dios. Es en el marco de la alianza donde el profetismo y el sacerdocio tienen que enfrentarse: su encuentro manifiesta el choque de dos palabras de Dios.

En principio, esas dos palabras son idénticas, y lo son efectivamente en su esfuerzo conjunto de *santificación*. Pero, al no tratarse más que de un esfuerzo, cada una de ellas lleva consigo un margen de falta de plenitud. La ley y la profecía se completan, ya que cada una tiende a realizar lo que la otra deja inacabado. Pero esa tensión recíproca adquiere el aspecto de una lucha, ya que la realización de la una señala la carencia de la otra.

No puede negarse que el profetismo no se preocupaba fundamentalmente por el rito, sino por la ética. Sin embargo, esto no es exacto más que en el caso de los profetas anteriores al destierro. A partir del destierro, el profetismo concede un lugar importante al rito y a su significado religioso. ¿Se trata, como

algunos pretenden, de una decadencia del profetismo, de una renuncia a su verdadera vocación? No. El profetismo bíblico ha conocido realmente dos grandes épocas, muy distintas la una de la otra. La fecha de separación es la de la caída del templo de Jerusalén, en el año 586. Hasta esa fecha, la profecía se encontraba con una religión que llevaba consigo un conjunto de ritos. A partir de entonces, se tuvo que dirigir a una religión sin ritos. Esta diferencia resulta capital para la orientación del profetismo. Antes del 586, en una religión ritualizada, los profetas se aplican a la reivindicación moral y espiritual. Señalan con tenacidad que el rito no responde a la alianza cuando es un rito mecánico, atrofiado. La alianza es una exigencia global. El profetismo pone vigorosamente de relieve el aspecto de la alianza que es descuidado. Después del 586, con la misma tenacidad y vigor, el profetismo reivindica el rito. La caída del templo amenaza con su pérdida en provecho de una espiritualidad abstracta. Los profetas son entonces los constructores del templo. Ezequiel es su arquitecto ideal; Hageo, Zacarías, Malaquías, sus arquitectos reales. Las últimas fases de la profecía tienen una orientación ritual. Los últimos cánticos de la profecía bíblica movilizan las energías judías en el servicio del templo. Donde fracasó el sacerdocio de Josué y la autoridad temporal de Zorobabel, allí tuvo éxito la profecía: el templo quedó reconstruido gracias a las llamadas de los profetas[47]. Una vez más el profetismo se dedica a poner de relieve el aspecto que quedaba olvidado de la alianza. La profecía le presta en este caso el apoyo del rito a una fe espiritual.

Pero la importancia ética del profetismo anterior al destierro y la importancia ritual del profetismo posterior no tienen que hacernos olvidar lo que había de continuidad global en el esfuerzo profético. Que Ezequiel, Hageo, Zacarías y Malaquías no han visto en el templo la única condición de una vida religiosa, es un hecho que se deduce con claridad de todas sus profecías. No hay ningún replanteamiento más espiritual de la importancia del templo que el que nos presentan esos profetas del destierro; pronto podremos verlo. El templo era para ellos el signo, necesario pero insuficiente, de una realidad global, que era el destino religioso de Israel, la alianza. Y al revés, la profecía anterior al destierro no condenó jamás radicalmente el rito o el templo, sino únicamente sus desviaciones o su anquilosamiento. Elías aparece en la cima del Carmelo como sacerdote. Relaciona con un culto la decisión

47. Esd 5, 1 s.

importante entre el Eterno o Baal. Es en el templo de Jerusalén donde Isaías se siente llamado a la profecía. Aquella escena grandiosa demuestra que, para él, aquel templo era la residencia legítima del Eterno y de sus ángeles [48]. ¡Se trata del mismo profeta que más tarde lanzará sus invectivas contra el culto y los ritos formalistas con una fuerza inaudita! [49]. Ezequiel asumió probablemente funciones sacerdotales en el templo de Jerusalén antes de su deportación; en todo caso, él mismo se las atribuye con toda solemnidad en el templo reconstruido de sus sueños [50].

En los dos períodos de su existencia, por consiguiente, la profecía tendía, lo mismo que la ley, a la santificación global de la vida de Israel. Y es ahí donde se enfrenta con el sacerdocio. Porque, si la profecía y la ley están inscritas juntamente en el tiempo bíblico, el sacerdocio corre el riesgo de salirse del tiempo bíblico a través de algunas de sus implicaciones.

Se trata de implicaciones de menor importancia, pero fatales: puesto que el sacerdocio es una disciplina de lo sagrado, tiende a confundir la pureza con la santidad [51]. La cercanía de Dios toma un sentido material que elimina el problema del hombre delante de Dios. El debate religioso se circunscribe al enfrentamiento del hombre con su propia conciencia: la penitencia y el sacrificio resultan entonces más importantes que la oración. Las exigencias metafísicas se concentran en torno al mismo hombre, y no en torno a Dios. De ahí que el sacerdote se sienta sorprendido cuando Dios se manifiesta súbita y proféticamente. Al sacerdote le bastaba antes con tener unos cuantos hábitos disciplinares para impregnar su vida de un contenido religioso. En este sentido, ésta ya no se desarrollaba dentro del tiempo bíblico, ya que este tiempo supone un diálogo entre Dios y el hombre, mientras que entonces el sacerdote hablaba a solas consigo. Tenía como interlocutor sagrado a su propio sacerdocio con sus ritos peculiares, pero no a Dios.

Por otra parte, la complejidad de las tareas rituales dirige el espíritu del sacerdote hacia una vocación ritual. Se va habituando a no interpretar ya los problemas de la vida más que en términos rituales e inmutables. El contenido histórico del tiempo palidece en presencia de su contenido mítico. No se experimenta ya al tiempo en la dimensión bíblica de la historia, sino en unos ins-

48. Is 6.
49. Is 1.
50. Ez 43, 18 s.
51. Cf. *supra*, 138, la diferencia que establecía la *torá* entre la pureza y la santidad.

tantes concentrados, cargados de significado, que se van repitiendo a intervalos regulares. En la alianza, el sacerdote no prepara el porvenir. Son imposibles las peripecias de una reconciliación, dado que la discordia no conoce peripecias. El pecado queda absorbido por el rito, o no queda absorbido jamás. Negarse a servir a Dios es desaparecer. La alianza se reduce simplemente a la esclavitud; no conoce el amor ni sus dramas.

Pero la implicación más importante se debe al hecho de que el sacerdocio está vinculado a un lugar. Esta condición espacial del sacerdocio no es únicamente la fuente de la mayor parte de sus abusos: orgullo, prebendas, sumisión al poder. En su misma esencia, sitúa al sacerdocio fuera del tiempo bíblico. Porque el sacerdocio no es entonces cuestión de tiempo, sino cuestión de espacio. Ya hemos visto cómo la fijación en la tierra de Canaán planteó por primera vez en Israel el problema del espacio y del tiempo [52]. A través del sacerdocio, el problema se plantea de nuevo. Lo mismo que lucharon contra la tierra, también los profetas lucharon contra el sacerdocio espacial. Ni la tierra ni el templo eran para ellos los lugares de la alianza, sino elementos de esa aventura conyugal que constituía, a sus ojos, la *berit* entre Dios e Israel. Al arrancar a la tierra y al templo del espacio, lo insertaron en el tiempo [53]. Tal es la contradicción más llamativa del profetismo frente al sacerdocio.

¿Vislumbraron quizás algunos profetas, a título definitivo, un sacerdocio universal, un templo cósmico? Esta idea de una pulverización del sacerdocio y del templo, de una dispersión de sus elementos a través de todo el mundo, puede verse en Jeremías [54] y en el Isaías de la consolación [55]. No supone ni mucho menos una «espiritualización» de la doctrina hebrea, sino simplemente un esfuerzo desesperado por romper la relación íntima entre el sacerdocio y el espacio.

Pero el esfuerzo más importante es el que nos demuestra en este sentido el más sacerdotal de los profetas, Ezequiel. En ningún otro profeta llega a tales extremos la disociación entre el templo espacial y el templo temporal como en la profecía de Ezequiel. En ella se ve, por una parte, el templo del espacio, instalado de una forma maciza en la colina de Sión, ostentando su arrogancia, su permanencia, su traición, pero aniquilado brutal-

52. Cf. *supra*, 135.
53. Cf. *supra*, 208.
54. Jer 33.
55. Is 66.

mente aquel día 9 del mes de Ab del 586[56]. Se da, por otra parte, un templo totalmente impregnado de una vida histórica, de donde sale la gloria de Yahvé para posarse sobre los querubines del trono divino, para volver a verlos más tarde regresar por la puerta del este, por donde había comenzado su destierro[57]: un templo abandonado por Dios, reconquistado más tarde por él; en una palabra, un templo que no es la residencia espacial de Dios, sino su compañero de destino. Como para señalar mejor que ese templo no existe más que gracias a la historia que lo relaciona con Dios, su destrucción pasa por medio de la persona viva del profeta: la muerte de su esposa simboliza la caída del templo[58]. Conmovedora trasposición del tema de la alianza conyugal. Más allá de la muerte los esposos siguen unidos por el amor. Del mismo modo más alla de la destrucción, Dios sigue amando al templo. Cuando está en pie, el templo manifiesta el gozo de Dios. Cuando queda destruido, manifiesta su tristeza. No es necesario que el templo *sea*, pero es necesario que *signifique*, presente o ausente, la historia conyugal que viven Dios e Israel.

Profecía y sabiduría

Tanto la realeza como el sacerdocio tienen pretensiones metafísicas; se atribuyen a sí mismos una vocación sagrada contra la que protesta la profecía, bien sea negando tal vocación, bien trazando sus límites. Pero la sabiduría, la *hokmá*, es profana. Se siente orgullosa de sus orígenes humanos; permanece fiel a su horizonte terreno. Al ser un producto de la educación, de la cultura, y no de la vocación, la *hokmá* no se preocupa en lo más mínimo de lo absoluto. Cuando se encuentra con él en su camino, se lo apropia, lo combina con sus aspiraciones, busca una componenda. Ha sido la *hokmá* la que ha hecho a Dios utilizable, la que lo ha puesto al alcance de las buenas personas. El conflicto entre la sabiduría y la profecía es el episodio menos glorioso y el más peligroso del escándalo profético. Al enfrentarse con el estado o con el sacerdocio, el profeta corre el peligro de verse asesinado. Frente a la sabiduría, la profecía corre el riesgo de endulzarse y el profeta puede muy bien verse clasificado, junto con su Dios, entre las personas sensatas.

56. Ez 1, 24.33.
57. Ez 10, 18; 43, 4.
58. Ez 24, 15-27.

No hay en la Biblia ningún conflicto concreto entre el profeta y la sabiduría, ninguna escena en la que uno se oponga al otro, sino más bien un continuo enfrentamiento de métodos y de ideas, una lucha constante, no ya entre dos religiones, sino más bien entre una religión auténtica y una religión bastarda.

¿Enfrentamiento de métodos? A la disciplina contemplativa o pedagógica del *sabio*, del *hakam*, al trabajo interior y reflexivo por el que va formando y esculpiendo su espíritu, se oponen la espontaneidad bruta y la irrupción incontrolable de la inspiración profética. Se puede contar con la enseñanza o la teoría de un *hakam*, pero no con un mensaje profético, que es esencialmente imprevisible y variable. No hay «doctrina» profética; las lecciones se van dando al filo de la historia; pueden ciertamente parecerse unas a otras, pero a veces resulta que son totalmente contradictorias. La verdad es que no pueden llamarse propiamente «lecciones». Las lecciones sólo pueden concebirse en una atmósfera serena, en una reunión en la que pueda desarrollarse una discusión organizada según unos principios de urbanidad o de lógica. Pero el profeta no habla ni en una escuela, ni en una academia, ni en una reunión. Entrega su mensaje en un ambiente sobreexcitado, emotivo y pasional: en el ambiente de la muchedumbre. A su grito no contestan ni corresponden más que otros gritos. No da lecciones, sino *órdenes*. Lo que espera, no es que discutan sus ideas o que le pongan objeciones, sino que le obedezcan o le resistan. El «consejo» del *hakam* es un *ezá*, que pone en relación el efecto con la causa[59]; el «consejo» del profeta es un *sod*, un secreto, que liga la acción del hombre a la voluntad de Dios[60].

A este enfrentamiento en los métodos corresponde también el contraste entre sus ideas. El triste diálogo de Job con sus amigos es un ejemplo de confrontación entre la profecía y la sabiduría. Turnándose entre sí con una escrupulosa obstinación, los amigos intentan convencer a Job de que todo está perfectamente claro, de que Job, con su luto, su lepra, el estiércol que le rodea, todo eso no es más que el producto de una aritmética divina; que Job y su Dios están en paz entre sí, que no hay por qué dar más vueltas al asunto, que ya va siendo hora de volver la página. Lo malo es que Job, con su luto, su lepra y el estiércol que le rodea se empeña en seguir gritando y escandalizando. Y que también lo hace Dios. El encuentro entre Dios y el hombre no se basa en

59. Prov 11, 14.
60. Am 3, 7.

la aritmética. Job tiene razón: cuando ya han dado todo lo que de sí tenían los argumentos de la *hokmá*, todavía queda una última posibilidad, un «resto», en el que se juega, cara a cara, el destino del hombre delante de Dios.

Es el mismo conflicto que también aparece en la meditación del personaje del Qohelet. Este se desdobla. Es a la vez Job y sus amigos. Defiende a la prudencia, pero la acusa de traición. Escoge la vía media, pero enseguida se da cuenta de que se ha extraviado por ella. Trasforma a Dios en el «buen Dios», pero poco después advierte que el Eterno es el que ruge en su corazón. Busca *su propio* tiempo, pero tras descubrirlo se encuentra cogido por la trampa del tiempo de lo absoluto [61].

La crítica de la *hokmá*, tal como la llevan a cabo Job y el Qohelet, la están viviendo los profetas de una forma constante. Desconfían del *masskil*, del hombre inteligente, que se calla cuando debería hablar, y que habla cuando debería callarse [62]. Se indignan contra el predicador del *salom*, de la paz, del cruzarse de brazos, de dejar las cosas como están, ya que todo tiene su explicación. Esos que tanto gritan *¡Paz!*, son los malvados a los que Dios les dice: *¡No hay paz!* Isaías, Ezequiel y Jeremías hacen del *no-hay-paz* el lema de su acción [63]. Porque la paz de la sabiduría es el sueño hipócrita. Es la invitación a dormir, mientras siguen gritando la miseria y la injusticia. Es la anestesia metafísica, el envejecimiento de la luz de Dios a la cabecera del hombre. La *no-paz* de la profecía es un despertar deslumbrante, una llamada a la visión y al oído, al descubrimiento de todo lo que no ha sido explicado ni resuelto todavía. Por consiguiente, la profecía es una revuelta, un no-conformismo, pero con unas exigencias que manifiestan la imperiosa invitación de un misterio.

Los pensadores que, en la época moderna, desean una restauración de la profecía, no la consideran ordinariamente más que bajo el aspecto reducido de la revuelta. Para ellos el profeta es el rebelde por excelencia. Esperan que de sus labios brote la reivindicación absoluta, intransigente y revolucionaria de un mundo justo, y creen reconocer en esos grandes movimientos que, a partir del siglo XVIII, van conduciendo a la humanidad hacia estructuras sociales más justas, el ritmo auténtico de la inspiración profética [64]. No sería ciertamente un apoyo despreciable

61. Cf. mis *Notes sur Qohelet*, Paris 1951.
62. Am 5, 10.13.
63. Is 57, 21; Ez 13, 10.16; Jer 28, 9.
64. Perspectiva abierta por Darmesteter, *Les prophétes d'Israël.*

para esa ambición legítima de reconstruir el mundo sobre las bases de la justicia, el que tuviéramos entre nosotros unos cuantos profetas, que con su voz gruñona y su cólera obstinada nos ayudasen a evitar muchos escollos. Pero esta imagen de un profetismo revolucionario no podemos concebirla precisamente en la hora actual más que por el hecho de que vivimos en unas sociedades y en unos estados que tienen una estructura y una organización esencialmente racionales. Podemos fácilmente asignarles a los profetas un papel sedicioso en el seno de una sociedad en la que el orden y el desorden son, bajo el mismo título, tentativas humanas. Pero nos veríamos bien desmantelados si no tuviéramos más remedio que admitir una diferencia de naturaleza entre el orden y el desorden, si ese orden social establecido, cuya trasformación deseamos, fuera solamente una emanación de las voluntades humanas, mientras que la revuelta predicada por el profeta manifestase una voluntad trascendente al hombre. Pues bien, así es precisamente como se presentaba la profecía bíblica. Oponía a la *hokmá* humana otra *hokmá* diferente, la de Dios; enfrentaba a la sabiduría racional del hombre la sabiduría irracional de Dios. Utilizaba, para provocar el desorden absoluto, una existencia sometida al absoluto. La rebeldía de los profetas es la rebeldía de un cautivo.

II. La servidumbre

La alteración

Miedo del mundo exterior, cuestionamiento de las instituciones y de las tradiciones sociales, religiosas e intelectuales, la profecía no se limita a ser todo esto y a exponer por ese motivo al profeta a las persecuciones y al sufrimiento. Coloca el dolor en el alma misma del profeta levantándose contra él. Escándalo del mundo, la profecía es igualmente escándalo para el propio profeta. Ella es su primer adversario, el más terrible enemigo por ser el más íntimo, el más amenazador por ser el más absoluto.

El dolor del profeta empieza precisamente por lo que podríamos llamar *alteración:* un hombre se convierte en *otro* hombre. El profeta se ve arrancado de su familia, de su ambiente, de sus condiciones de vida, de su mentalidad, de su temperamento, para verse arrojado de todo eso a otro lugar. Queda sustraído a su propio yo y una vez trasformado ya no se conoce a sí mismo. Se hace de él su propia contradicción: dice lo que jamás ha pensado

y anuncia lo que siempre ha tenido miedo de decir. Su existencia es la paradoja de su ser.

Un campesino del distrito de Benjamín pierde sus burras y envía a su hijo para que vaya a buscarlas[65]. Las encontrará, pero perderá a su hijo. Porque cuando su hijo vuelve, sus paisanos y parientes no lo reconocen. Es otro hombre. Su padre ya no es su padre. Obedece a un poder paterno superior, oscuro pero inexorable. Se ha convertido en profeta.

La historia de Saúl es el ejemplo típico de la alteración profética. Los temas que en otros lugares se pueden descubrir aisladamente están admirablemente asociados en este caso. La obtención de la corona real no es más que un episodio del drama de Saúl: éste se desarrolla por entero en su elección profética. Un campesino benjaminita es un hombre apegado a su patrimonio, a un horizonte limitado, a unos hábitos mentales comunes y ordinarios. Imponerle la realeza sería una prueba ya bastante peligrosa. Pero es una prueba diferente la que está aguardando a Saúl. Se le ve, incluso antes de que sea consagrado soberano, caminando detrás de su carro con un espíritu muy distinto del de un campesino. Su elección profética lo ha trasformado. Ahora está dispuesto a luchar por el derecho, por la libertad, a dar su vida, a exigir a sus compatriotas que den también la suya, para librar a los habitantes de Yabés de Galaad[66]. Desde aquel momento, está al servicio de lo absoluto. Ha roto con su familia, al menos moralmente. Ha cambiado de clan. Sus parientes lo compueban con estupor: miradlo ahora entre los profetas[67], esos vagabundos soñadores, que no pueden adaptarse a la comunidad agraria. Lo mismo que ellos, va a lanzarse a una aventura loca. Donde todas las personas razonables dicen que no, mandando a los delegados de Yabés de Galaad que se vuelvan a sus hogares y a sus preocupaciones, Saúl dice que sí. Y lo mismo que los profetas, sus nuevos compañeros, pretende imponer ese *sí* al mundo entero[68]. No queda satisfecho más que cuando su exaltación furiosa se ha comunicado a todos los demás. Lo mismo que los profetas, se lanza a la acción en nombre de una llamada intransigente, absoluta.

Pero la aceptación de lo absoluto es la fuente de su miseria. Todos los matices del relato bíblico insisten en la ingenuidad y

65. Cf. A. Neher, *L'existence juive*, 47 s y *L'exil de la parole*, 78 s.
66. 1 Sam 11, 7.
67. 1 Sam 10,12.
68. 1 Sam 11, 7.

simplicidad de la mentalidad religiosa de Saúl. Se inclina humildemente ante los intermediarios que van abriendo paso al hombre de Dios. Ofrece y manda ofrecer sacrificios: ése es para él el medio de hacer que lleguen sus deseos hasta Dios[69]. Consulta al oráculo sacerdotal, que le parece ser el oído y la boca de Dios[70]. Entre los caminos mediatos que llevan a Dios, Saúl sabe que hay algunos prohibidos, por los que no quiere comprometerse. Tiene un sentido muy agudo de lo puro y lo impuro. La lucha que emprende contra los magos y nigromantes no puede igualarse más que con su respeto absoluto ante los sacrificios tradicionales y los ritos autorizados[71]. Su observancia de los medios cultuales para llegar a Dios es lúcida hasta el escrúpulo. Pero la elección llega hasta el fondo. Allí está como profeta, colocado no ya ante unas instituciones y ante los hombres que las encarnan, sino ante lo absoluto. Y Saúl se queda desconcertado frente a las reacciones unilaterales de lo absoluto. Las acepta, sin llegar a comprenderlas; su ingenuidad va acompañada de miedo. El miedo ante unas exigencias que no se atreve a discutir y que no llega a comprender se troca en terror al ver que tiene que doblegarse íntegramente a ellas, ya que cualquier vacilación por pequeña que sea equivale a tener que rechazarlo todo. Saúl participa de un orden absolutamente distinto, que no es capaz de conciliar con el suyo. Esta conciencia alcanza su paroxismo al día siguiente de la batalla contra Amalec[72]. Lo mismo que en la batalla por Yabés de Galaad, Saúl ha aceptado la exigencia absoluta. Pero luchar por Yabés de Galaad era salvar a unas pobres víctimas de una tiranía bárbara: la exigencia de lo absoluto estaba de acuerdo con el instinto moral. Por el contrario, la lucha contra Amalec era un insulto contra ese instinto, ya que se emprendía contra unos inocentes: las mujeres, los niños, los animales. No se sabe si las intenciones de Saúl fueron completamente puras, cuando ahorró la vida de los inocentes. Al menos, puede comprobarse que actúa según las tendencias normales de un rey que busca su prestigio y de un hombre animado de escrúpulos religiosos. Se muestra generoso con Agag, generoso igualmente con Dios, a quien destina unos cuantos sacrificios, tomados del botín que creyó conveniente salvar de la matanza que se había impuesto[73].

69. 1 Sam 13, 9.
70. 1 Sam 14, 18.
71. 1 Sam 28, 9.
72. 1 Sam 15.
73. 1 Sam 15, 21.

Se le comunica que la voluntad del absoluto es superior a los sacrificios[74]. Generosidad, escrúpulos políticos y cultuales, y también, sin duda alguna, reacción espontánea de la conciencia moral: todo eso queda pulverizado por la exigencia de lo absoluto. Aquel día Saúl tuvo que aprender que la alteración profética llega hasta el desquiciamiento de los mismos fundamentos de la persona moral. Sin referencia alguna a una disposición humana, sin justificarse, la alteración se lleva a cabo. Saúl se ve obligado a someterse. Pero su ser queda roto. En adelante será un enfermo hasta el día de su muerte.

La tragedia de Saúl es un caso límite. Porque Saúl es el único ser elegido por Dios que no pudo jamás encontrarlo. Saúl se encuentra en el surco de la historia que Dios ha trazado, es un eslabón en esa cadena de hombres de los que Dios se sirvió para hablar al mundo; pero Saúl no oyó nunca la palabra de Dios. Si el criterio de la profecía es la elección, Saúl era profeta. Pero la experiencia de la profecía se limita, en él, únicamente a la elección. Esa experiencia está privada de las prolongaciones que suscita la elección, la más importante de las cuales es la intimidad con Dios. Un día, Saúl sintió que estaba arrastrado por una fuerza nueva. El camino que tenía que llevarle hasta las burras de su padre lo llevaba a otra parte. Pero jamás descubrió la fuente de donde brotaba esa fuerza. Se sentía poseído, pero sin saber por quién. Su profecía es una *ruah* sin *dabar*, pero además sin *conocimiento*. Saúl tiene necesidad de la mediación de Samuel para poder comunicarse con Dios. En Saúl mismo, la elección es muda. La lleva dentro de sí como una carga pegada a su alma, pero muerta. El estado enfermizo de Saúl se agrava por el hecho de que Saúl fue un profeta sin Dios. Saúl recibió la elección de golpe. Súbitamente, se encontró con ella en la mano. Se le lanzó un mensaje. Apenas tuvo tiempo de tomar conciencia de ello, cuando el mensajero ya había partido. Ya no volverá a verlo, ni a escucharlo, ni a encontrarse con él. Ese alejamiento de Dios hace que el mensaje sea absolutamente misterioso. Sólo Saúl es capaz de descifrarlo, pero jamás lo logrará; ese es el fracaso de su vida.

Se trata de un caso ciertamente excepcional, pero sintomático para el profetismo en general. Los profetas para quienes la elección no se reduce a un instante, sino que se va prolongando a lo largo de una intimidad cada vez más honda con Dios, seguirán sin embargo, también ellos, con su sed sin saciar, sin

74. 1 Sam 15, 22.

llegar a conocer nunca el desciframiento último de su mensaje. Dios no se olvida ciertamente de ellos, pero no los sostiene suficientemente para justificarlos. La alteración tiene como última consecuencia el abandono. Trasformado por la profecía, el profeta se encuentra en lo absoluto a los ojos de los hombres, pero a los ojos de Dios está entre los hombres. El profeta no es él mismo más que cuando deja de serlo para siempre.

Sigamos paso a paso ese mecanismo de la alteración, tal como nos lo ha presentado en síntesis el ejemplo de Saúl. Cada uno de los profetas nos ofrece la ilustración de alguno de sus diversos aspectos.

El desarraigo tiene una forma espectacular en la elección de Eliseo[75]. La alteración de este otro campesino no se lleva a cabo, como en el caso de Saúl, durante un viaje. El viaje es siempre el comienzo de una aventura. Puede parecer perfectamente natural que en el camino se produzca un acontecimiento inesperado. Pero que el espíritu arrebate a un hombre en pleno trabajo, en el marco familiar de su actividad cotidiana, es algo que desconcierta a un alma sencilla. Eliseo no comprende nada, al primer impulso, de lo que significa aquel gesto de Elías colocando su manto sobre sus espaldas ni del alcance que habría de tener aquel gesto inesperado. Le gustaría seguir manteniendo sus relaciones familiares y de paisanaje, seguir siendo el hijo de sus padres en la ternura de su último beso, manifestar su conciencia profesional yendo a devolver los bueyes al establo. Pero la llamada es absoluta. *¿Qué es lo que te he hecho?*, le dice Elías. La aceptación o la negativa no pueden ser parciales. Hay que escoger una totalidad. Al aceptar, Eliseo se convierte en un hombre totalmente distinto. No es nada sentir sobre las espaldas el manto de Elías. Lo que pasa es que esto pulveriza la persona de Eliseo. Ya no es hijo de nadie: no irá a despedirse de sus padres. No tiene pueblo ni profesión: quemará sus bueyes con la leña de su carro. Es otro Eliseo distinto el que desde entonces va acompañando a Elías.

También es otro Abraham, otro Moisés, otro Amós, el que la elección introduce en la historia. Para ellos, la llamada es ponerse en camino. Dios les dice: *Vete, vete al país que te señalaré*[76], *vete al faraón*[77], *ve a mi pueblo Israel*[78]. Ponerse en camino significa evidentemente dejar algo. Para Abraham se trata de rom-

75. 1 Re 19, 19-21.
76. Gén 12, 1.
77. Ex 3, 10.
78. Am 7, 15.

per con su familia, con su ambiente natal, con su civilización. Para Moisés y Amós se trata, más sencillamente, de abandonar su oficio de pastor. Para unos y para otros, la elección es dolorosa y total. Abraham sabe que le tocará ser extranjero y nómada. El tener que andar errante se convierte en el sello de su vida. Lo recuerda él mismo, con acentos conmovedores, en diversas circunstancias, cuando se ve obligado a comprar una cueva para enterrar a su esposa difunta, o cuando declara imposible que su hijo pueda volver a Mesopotamia, aunque sólo sea para buscar allí una mujer digna de él. De esta forma, la muerte y el recuerdo reavivan en Abraham el sentimiento de su alteridad. El no dispone, como el sedentario que era antes, de una tierra sagrada para sepultar a los suyos; tiene que adquirirla. No tiene mucho donde elegir para poder asegurar el porvenir de su hijo: necesita recurrir a un intermediario con todos los riesgos que eso supone.

También en el recuerdo que nos ofrece Amós de sus anteriores ocupaciones se palpa algo conmovedor:

> Yo no soy profeta ni hijo de profeta,
> sino un pastor y cultivador de sicomoros.
> Pero Yahvé me tomó de detrás del rebaño,
> y me dijo Yahvé:
> Ve y profetiza a mi pueblo Israel (Am 7, 14-15).

Hay dos épocas en la existencia de Amós. Durante la primera, no hay nada que lo destine a la profecía; nunca se le había ocurrido la idea de que tendría que dejar sus bueyes, sus ovejas, sus sicomoros. La segunda época es totalmente distinta. A pesar de su nostalgia de la quietud pasada, ahora es profeta, por entero, y nadie reconoce en él al antiguo pastor. El mismo parece extrañarse de la trasformación sufrida, pero sabe que es irremediable.

En cuanto al relato de la vocación de Moisés, pocas veces ha alcanzado una narración una sencillez tan impresionante. Después de largas jornadas de vacilación, de debates, Moisés se ve finalmente obligado a abandonar sus rebaños para convertirse en profeta [79]. Pero no ha comprendido todavía cómo habrá de alterarlo su vocación. Lleno todavía de sus propias preocupaciones, considerando la condición profética a la escala de sus modestas concepciones, se pone en camino, como un buen padre de familia, con su mujer, sus hijos y sus bártulos. Se necesita un nuevo encuentro, violento esta vez, oscuro, patético, para que Moisés comprenda que el camino profético no es un camino burgués.

79. Ex 3.

A partir de entonces algo queda roto entre él y su familia [80]. Es el instante en que Moisés empieza verdaderamente a vivir aquella vocación que será para él, cada vez más, distinción y soledad.

Uno de los aspectos de la alteración es avanzar por medio de paradojas. Paradoja social, cuando son llamados a la profecía unos campesinos o unos pastores: en esas ocasiones, unos hombres sencillos empiezan a llevar una existencia compleja, una situación normal se ve integrada en el terreno de lo anormal. Pero esta paradoja reviste muy diversos matices. Eliseo y Amós no se sentían en lo más mínimo preparados para la profecía. Samuel y Jeremías estaban predestinados a ella; el uno y el otro, en primer lugar, por ser levitas y sacerdotes y, por consiguiente, habituados a la dimensión de lo sagrado; no tienen que superar lo profano para poder llegar a la inspiración; pero además, tanto al uno como al otro los ha dirigido, antes de su nacimiento, una misteriosa intención hacia el carisma. La madre de Samuel ha hecho voto de nazireato para su hijo: su hijo ha sido *prestado* a Dios [81]. ¿Por qué Dios no iba a hacer de él un profeta? En cuanto a Jeremías, es Dios mismo el que lo ha santificado en el seno materno para la profecía [82]. ¿Cómo iba a escapar Jeremías de su destino? Por consiguiente, no es extraño que Samuel y Jeremías se sintieran un día llamados. Pero también entonces se manifiesta la sorprendente paradoja de la elección. A pesar de que Dios tiene tiempo para acercarse a ellos, quiere captarlos en su primera juventud, en un estado de impreparación espiritual e intelectual. En la edad en que Dios los sorprende, los niños-profetas Samuel y Jeremías corren el riesgo de ser tenidos por superexcitados o por ridículos. ¿Cómo podría conciliarse la niñez con la seriedad? Samuel confunde la voz de Dios con la de su tutor, y éste igualmente tiene que realizar un gran esfuerzo para hacerse a la idea de que Samuel es profeta [83]. A Jeremías le brota del alma este grito espontáneo: *¡Pero si no soy más que un niño!* [84]. No importa. La llamada los arrastra. Y allí están esos niños con su cuerpo frágil, con su espíritu apenas despierto, portadores de un mensaje gigantesco. La imagen sería grotesca si no fuera paradójicamente grave: nos da la sensación de que, para expresarse, lo absoluto tiene necesidad de un ser en crecimiento. En un pueblo culpable, los niños son la única esperanza.

80. Ex 4, 18-26.
81. 1 Sam 1, 28.
82. Jer 1, 5.
83. 1 Sam 3, 1-5.
84. Jer 1, 6.

También son paradójicos los primeros encuentros de Isaías y de Ezequiel con Dios. Isaías es impuro: habita en medio de un pueblo impuro [85]. Hemos de darle en este caso a la impureza su sentido bíblico, a la vez ritual y moral, que la hacía incompatible con la revelación divina. Y es en el recinto sagrado del templo donde Isaías se ve sorprendido por Dios. La santidad escoge a la impureza para abrirse camino hacia los hombres. Hay algo paradójico igualmente en la experiencia de Ezequiel [86]: para aquel sacerdote, la tierra extranjera es considerada como impura; pero es en esa tierra impura, a las orillas del río Kebar, en medio del destierro, donde Dios se le aparece. La espresión *bekot, en medio de...*, empleada en ambos relatos [87], añade una nota suplementaria. Isaías y Ezequiel están integrados en una comunidad en la que nada los distingue de los demás, Isaías tiene los mismos labios impuros que el pueblo que le rodea; Ezequiel es un desterrado más al lado de los otros. Pero la elección rompe esa comunión. Solo entre los impuros, Isaías es purificado por el carbón encendido que un ángel oprime sobre sus labios. Solo entre los desterrados, Ezequiel es conducido, en una visión profética, hasta Jerusalén. Su elección paradójica es, al mismo tiempo, alteración de su ser más profundo.

Pero si esta alteración es enriquecedora para Isaías y para Ezequiel, ya que les hace pasar de la impureza a la pureza y del destierro a la patria, la verdad es que casi siempre resulta desgarradora.

Al revelarse, la profecía hiere, y el primer herido es el propio profeta. Antes de propagarse para ir a irritar a los hombres y al mundo, por fuera, la profecía, alojada en el corazón del profeta, le roe por dentro. El pequeño Samuel, al despertarse el día siguiente de su primer sueño profético, está lleno de espanto. No se atreve a comunicar a nadie su sueño. Y cuando Elí le urge a que lo haga, le oye enunciar la caída de Silo. ¡Qué fácil es de comprender la angustia de Samuel! No es únicamente la piedad por Elí lo que le retiene; es su propio destino, que se ve amenazado por el mensaje que lleva consigo. Con Silo se derrumbará la casa que le da albergue, el techo que protege su juventud, el santuario donde esperaba seguir sirviendo. Es todo el porvenir personal del joven profeta el que queda cuestionado por este primer sueño. Del mismo modo, aunque el texto no se muestre tan preciso, las

85. Is 6, 5.
86. Ez 1, 1-3.
87. Is 6, 5; Ez 1, 1.

profecías de la juventud de Jeremías tuvieron que referirse a su aldea y a su familia de Anatot; si no, el odio feroz de las gentes de Anatot contra Jeremías resultaría inexplicable [88]. Es su propia ruina lo que anuncia aquel niño, mezclando en una misma catástrofe a sus parientes, a sus amigos y a su aldea natal. Más tarde lo reconocerá él mismo, en un grito trágico: ¡se siente nacido para la maldición! Aquel seno materno en el que se vio santificado debería haber sido su tumba; no ha salido de él más que para herir a la tierra entera y, en primer lugar, para herirse a sí mismo y a las personas queridas [89].

El desgarrón se manifiesta ya en la primera llamada, aunque se va prolongando más allá. En el caso de Jeremías, atraviesa toda la existencia de parte a parte. Hay dos Jeremías: el de sus tendencias personales, naturales, y *el otro*, aquel en que lo ha trasformado la profecía. Los dos andan comprometidos en una lucha despiadada, porque son antitéticos. Nadie ha habido en la historia con un carácter tan sensible, tan desbordante y tan ávido de amor como Jeremías. A su padre y a su madre los nombra en varias ocasiones con acentos de gozo. Describe la emoción vibrante que suscita el hijo querido o llorado en el alma de sus padres. Ama a su pueblo con un amor apasionado, y nadie mejor que él ha sabido prestar acentos líricos al tema del amor conyugal que liga a Dios y a Israel:

> ¡Ay de mí, madre mía, porque me diste a luz (Jer 15, 10).
>
> ¡Maldito aquel que felicitó a mi padre diciendo:
> «Te ha nacido un hijo varón»
> y le llenó de alegría! (Jer 20, 15).
>
> ...Llora por sus hijos
> y rehúsa consolarse —por sus hijos—
> porque no existen (Jer 31, 15).
>
> ...¿Es un hijo tan caro para mi Efraím,
> o niño tan mimado,
> que tras haberme dado tanto que hablar,
> tenga que recordarlo todavía?
> Pues, en efecto, se han conmovido mis entrañas por él;
> ternura hacia él no ha de faltarme (Jer 31, 20).
>
> ...Con amor eterno te he amado, Israel (Jer 31, 3)
>
> ...De ti recuerdo tu cariño juvenil,
> el amor de tu noviazgo;
> aquel seguirme tú por el desierto,
> por la tierra no sembrada (Jer 2, 2).

88. Jer 11, 21-23.
89. Jer 15, 10; 20, 14. Cf. A. Neher, *Jérémie*.

Frente a este hombre, cuya sensibilidad natural vibra con todos los acentos del amor, se levanta *el otro*. Como profeta, Jeremías tiene que condenar todo lo que ama, a su familia, a sus amigos, a Jerusalén y a su pueblo, objeto de su nostalgia y de su fervor. El amor queda desarraigado en él. Por la vocación profética, Jeremías se siente como arrancado del amor humano, de toda posibilidad humana y terrena de simpatía y de afecto. El no ha conocido la ternura de una infancia protegida y mimada; no reconocerá tampoco ni la emoción de una amistad ni el estremecimiento de un amor conyugal: *No tomes mujer ni tengas hijos ni hijas* (Jer 16, 1). Morirá solo, sin el consuelo de una lágrima. Por doquiera que pasa, suscita la desconfianza, la disensión. *¡Todos me maldicen!* (Jer 15, 10). Aquel niño sensible se ha convertido para siempre, tal como le había amenazado Dios desde el primer instante [90], en una ciudad fuerte, en una columna de hierro, en una muralla de bronce. ¡Pero qué tempestad tan furiosa dentro de esas defensas macizas! ¡Cuánta nostalgia de amor, dolorosamente rota contra esos muros opacos!

Un dolor de otro orden es el que atenaza a Isaías. Si Jeremías tiene que despojarse de su amor, Isaías tiene que despojarse de sus vestidos. Durante tres años, camina desnudo. Su desnudez es un signo para Egipto y para Etiopía [91]. Es la trasformación radical de un hombre, cuya decencia y cuya distinción son bien conocidas en Jerusalén. ¿No ha servido acaso de signo para Jerusalén la pureza de su vida conyugal? [92]. El, su mujer y sus hijos son modelos de moralidad. Y es ese mismo pudor el que queda alterado por la profecía. Para dar testimonio, Isaías tiene que exhibirse. La profecía se levanta contra su propia naturaleza.

Del mismo modo, también Ezequiel se ve tocado en el rincón más sensible de su conciencia. Aquel sacerdote escrupuloso no ha ensuciado jamás su cuerpo, ni ha permitido jamás, desde su infancia, que sus labios gustasen nada impuro. Pues bien, la exigencia profética le impone comer una galleta de cebada impura, cocida sobre excrementos humanos. Ezequiel obedece aquella orden absoluta, pero no sin un grito de rebeldía que doblega, al menos parcialmente, la dureza de las exigencias divinas [93]. Todo ocurre como si la profecía quisiera, aunque sólo sea en determinados momentos y a título de prueba, destrozar todo lo que hay

90. Jer 1, 18.
91. Is 20.
92. Is 8, 18.
93. Ez 4, 12-15.

de más personal en el profeta, alterarlo radicalmente en relación con él mismo.

Indudablemente hay que ver en este caso una situación límite: no es ya la psicología particular del profeta la que queda afectada, sino lo que en él hay de más humano. La moralidad natural se ve contestada por lo absoluto, cuyas órdenes pueden ser unas contraórdenes éticas. Ningún hombre podría ceder ante ello, sin la certeza de una llamada de lo absoluto. Tal fue, en cierta medida, el caso de Saúl en el asunto de Amalec: su sentimiento espontáneo de humanitarismo se ve contrarrestado por la exigencia de una matanza general. Tal fue igualmente el caso de Abraham, cuando tuvo que ir a sacrificar a su hijo[94]: el análisis que de este caso hace Kierkegaard[95] demuestra que la paradoja de la alteración llega aquí hasta lo absurdo. Todos los motivos humanos incitan a Abraham a la desobediencia. Pero obedece, aunque sepa que su gesto está desprovisto de sentido. No obstante, el caso más característico es el de Oseas, al comienzo de su mensaje:

> Comienzo de lo que Yahvé dice por Oseas. Dijo Yahvé a Oseas: «Ve, tómate una mujer dada a la prostitución, y engendra hijos de prostitución, porque la tierra se está prostituyendo enteramente, apartándose de Yahvé.
> Fue él y tomó a Gomer, hija de Dibláyim, la cual concibió y le dio a luz un hijo... Concibió ella de nuevo y dio a luz una hija... Concibió otra vez y dio a luz un hijo... (Os 1, 2-8).

El despertar profético de Oseas resulta tan extraño que uno tiene reparos en creer que el profeta viviera realmente lo que Dios le impuso. Sin embargo, no hay nada que nos autorice a afirmar con seguridad que la vocación de Oseas fue puramente simbólica. Ese matrimonio constituye una de las cimas de la profecía. Indica hasta qué punto tan inaudito los profetas consideraban la llamada de Dios como absoluta, hasta qué punto aquel absoluto les arrancaba lejos de toda dimensión normal. El escándalo de la palabra adquiere aquí su sentido más pleno. Porque Abraham ciertamente fue puesto únicamente a prueba; su cuchillo fue detenido en el aire antes de asentar sobre Isaac el golpe definitivo. Pero Oseas tiene que consumar su matrimonio con Gomer y prolongarlo por medio de tres alumbramientos. No se trata ya del escándalo del milagro frente a la naturaleza. Ni del escándalo de la revuelta

94. Gén 22.
95. S. Kierkegaard, *Temor y temblor, passim.*

en el seno de la sociedad. Aquí el escándalo afecta a toda la persona humana en sus presentimientos más tenaces, en su moralidad instintiva, en su pureza. Consiste en el hecho de que el hombre se ve obligado, por la fuente misma del bien y con la intención del bien, a intentar el mal. La alteración es perfecta. Lo que nunca jamás hubiera hecho Oseas sin sentir una honda vergüenza, sin creer que se hundía en el más negro oprobio, lo hace ahora, con claridad y lucidez, al servicio de la voluntad de Dios.

El peso

Pero ¿lo hace libremente? Es lícito dudar de ello. Esas decisiones tan graves como las de Osea y Abraham, esos actos tan espectaculares como los de Isaías y Ezequiel, esos sufrimientos tan agudos como los de Jeremías y Samuel, no son realizados o aceptados sin resistencia. Los profetas intentan dar una explicación de su conducta: se ven obligados a ello. La profecía es un *peso*. Ese es el segundo aspecto de su dolor.

El conocimiento profético comunicado por la *ruah* o por el *dabar* implica, como hemos visto[96], una violencia y un cuerpo a cuerpo. Entre Dios y el profeta surge la lucha; Dios intenta hacerse con el profeta. Pero lo que el análisis tiene que subrayar ahora es que, en ese debate, el espíritu y la palabra son siempre los vencedores. Durante varios años Jeremías ha estado recorriendo las calles de Jerusalén con un yugo sobre su cerviz[97]. Aunque el símbolo va más allá de la condición personal del profeta (se trata de demostrar la servidumbre de los pueblos bajo el cetro de Nabucodonosor), no hay imagen más exacta para describir la vocación profética. Los que veían a Jeremías, lo percibían en su ser profético más íntimo: al profeta le corresponde doblar la cerviz; es una persona vencida, apresada.

Jeremías sabe distinguir con claridad entre los dos momentos de la revelación: el momento de la lucha, cuyo resultado no está decidido todavía, y el de la obediencia consiguiente a la victoria de lo absoluto. Sabe también que, si la lucha es exaltante, muy parecida a la violencia del amor, la servidumbre es, por el contrario, una tortura:

> Me has seducido, Yahvé, y me dejé seducir;
> me has agarrado y me has podido...

96. Cf. *supra*, 92.
97. Jer 27, 2; 28, 10.

Yo decía: «No volveré a recordarlo,
ni hablaré más en su nombre».
Pero había en mi corazón algo así como fuego ardiente,
prendido en mis huesos,
y aunque yo trabajaba para ahogarlo,
no podía (Jer 20, 7-9).

De Isaías casi podría decirse que es él el que provoca la lucha. Es sorprendente el monólogo divino que se escucha durante una teofanía:

Entonces oí la voz del Señor que decía:
«¿A quién enviaré? ¿Y quién irá de parte nuestra?»

(quizás se trate de un diálogo con los ángeles; de todas formas, esta pregunta no va dirigida a Isaías). Entonces interviene Isaías con su respuesta de hombre y se ofrece a ser el mensajero:

Dije: «Heme aquí; envíame» (Is 6, 8).

Pero, si la aceptación era libre, las consecuencias de esa vocación ya no lo son. También Isaías experimenta que está coaccionado. Dios le habla, exhortándole *por la fuerza de su mano* (Is 8, 11). La *mano de Dios* es también para Ezequiel la fuerza obligante de Dios; la evoca en varias ocasiones y representa una categoría especial de la revelación, al lado de la *ruah* y del *dabar*: la categoría de la necesidad. Por la *ruah*, Ezequiel conoce a Dios; por el *dabar*, participa de la historia de Dios en el mundo. La *yad*, la mano, le *obliga* a conocer y a participar, mediante la lucidez del misterio, mediante el lenguaje y el silencio, mediante el movimiento y la parálisis. Toda la actitud personal de Isaías, a veces tan desconcertante, casi enfermiza, está dirigida por la *mano*.

Pero la expresión más característica de la servidumbre profética es la de *massá*. Este término sinifica *carga*. Es sinónimo de *profecía* y es utilizado en este sentido por numerosos profetas. Una violenta diatriba de Jeremías, en el capítulo 23 de su libro, pone de relieve el valor del sentido primitivo de *carga*. Jeremías se levanta contra los profetas de la mentira, que profetizan sin que Dios les haya dado misión para ello, que roban las palabras que Dios les comunica a los profetas auténticos, que imaginan y fabrican visiones y mensajes. Les prohíbe, so pena de maldición, que utilicen en adelante el término de *massá* para designar a la profecía. En esta escena se oponen dos concepciones distintas de la profecía. La una, que Jeremías considera como

falsa, es la que goza de plena libertad: basta con consultar el propio corazón, con dejar libre curso a la imaginación, con aprovecharse de las ideas del vecino, con captar al vuelo el espíritu o la palabra, para enunciar una profecía. La otra, la única auténtica, basa precisamente su autenticidad en el hecho de ser *massá*, carga impuesta desde fuera, no deseada ni buscada en lo más mínimo, sino impuesta. Para salvaguardar este criterio de autenticidad es por lo que Jeremías les prohíbe a los profetas de la elucubración que utilicen esta palabra. Jeremías sabe muy bien que la palabra comunicada por Dios al hombre es una carga, una *massá* [98], y que aplicar esta palabra a las profecías forjadas por el hombre es desnaturalizar las palabras del Dios vivo. Sólo puede emplear este término aquel profeta que, como Jeremías, siente que su profecía es verdadera, porque es un peso.

Son inútiles todos los intentos por librarse de este peso. En cada una de las intervenciones proféticas hay algo de determinado. El criterio escogido por Jeremías para distinguir la verdadera profecía de la falsa no es el único que ha considerado la Bíblia pero sí que es el que mejor explica la psicología del profeta y su situación meta-moral. Al lado del criterio precisado por el mismo Jeremías en otra ocasión, al distinguir entre la profecía de desgracia, auténtica por llevar consigo una invitación al arrepentimiento, y la profecía de felicidad, falsa por ser estéril en el aspecto moral [99]; al lado igualmente de la opinión del Deuteronomio que ve en la fidelidad a la *torá* el signo de la veracidad de la profecía [100]; aparte del carácter divino de la profecía, atestiguado por su trascendencia por encima de toda moral [101], la profecía demuestra que es verdadera porque contiene una dialéctica de la libertad y de la necesidad. La profecía documenta que la libertad sigue siendo un problema [102].

Los profetas han sufrido la experiencia dolorosa de este problema. No hay nada que resulte tan instructivo como el análisis de los esfuerzos intentados por los profetas por conservar su libertad y el de los fracasos continuos que padecieron en esta tarea. Esfuerzos múltiples, uno de los cuales se manifiesta a veces ya desde el principio, desde la primera llamada, desde el primer atentado contra la libertad personal del profeta: la *repulsa* de la vocación.

98. Jer 23, 36.
99. Cf. *supra*, 185.
100. Dt 13, 2-6; 18, 20.
101. Cf. *supra*, 189.
102. Cf. nuestro *Amos* 158.

La escena más característica es la de la repulsa de Moisés [103]. Moisés no acepta la vocación más que después de un largo diálogo, de una duración de varios días. Es una escena grandiosa. Ante el milagro de la zarza ardiendo, que fascina a Moisés y del que le gustaría penetrar el secreto, se detiene desconcertado al saber que lo que allí se revela le atañe a él. Con una paciencia incansable, intenta defender su inocencia. La sencillez del diálogo sólo puede compararse con la ingenuidad de los argumentos que Moisés opone a su interlocutor. Por otra parte no intenta darles un fundamento: no hay allí una dialéctica verdadera, sino una serie de objeciones, que van siendo descartadas, una tras otra, por una respuesta de Dios, sin que sea discutida esta respuesta. La última objeción demuestra el drama de Moisés: *¡Envía al que quieras!* Lo mismo que al animal que se siente apresado entre las redes, le gustaría escapar. No pide más que su libertad, a título gratuito. La cólera de Dios le obliga a ceder. Al menos ha logrado, previamente, en su conversación con Dios, manifestar su deseo de que lo deje libre.

Este mismo diálogo es el que vemos en la vocación de Jeremías [104]. Es más breve, pero más dramático. Los argumentos de Jeremías, parcialmente semejantes a los de Moisés, pueden reunirse en un solo grito: Yo soy un niño, no sé hablar, ¡tengo miedo! Dios le obliga, no ya con su cólera, sino cogiéndolo de la mano. Ya hemos visto cómo es éste el signo del peso. La mano de Dios toca los labios de Jeremías. En adelante esos labios estarán cerrados para la negativa y abiertos para la profecía.

Pero no, todavía no se han cerrado definitivamente para la negativa. Todavía sigue en pie el debate interior, reapareciendo a veces en los momentos de crisis, durante la carrera profética. Jeremías confiesa que siente en algunos momentos el deseo de guardarse su mensaje, de dejar bien marcada su propia libertad negándose a que le obliguen a hablar. Un detalle conmovedor: no se atreve a hacer esta confesión a Dios mismo, por medio de un diálogo, sino que se la hace solamente a su alma torturada, en un monólogo muy breve. En efecto, recordemos aquellos versículos en que Jeremías describe la seducción y el peso de la palabra divina:

7. Me has seducido, Yahvé, y me dejé seducir;
me has agarrado y me has podido.

103. Ex 3-4.
104. Jer 1.

He sido la irrisión cotidiana:
todos me remedaban.
8. Pues cada vez que hablo es para clamar:
«¡Atropello!», y para gritar: «¡Expolio!».
La palabra de Yahvé ha sido para mí
oprobio y befa cotidiana.
9. Yo decía: «No volveré a recordarlo,
ni hablaré más en su nombre».
Pero había en mi corazón algo así como fuego ardiente,
prendido en mis huesos,
y aunque yo trabajaba por ahogarlo,
no podía (Jer 20, 7-9).

El versículo 7, al recordar el pasado, el primer abrazo, tiene una estructura dialogal: el profeta se dirige a Dios. Pero los versículos siguientes evocan a Dios en tercera persona. Para hacer esas confidencias actuales, para confesar su voluntad pasajera de escaparse de Dios, Jeremías se oculta. Se habla a sí mismo, a media voz, casi como si tuviera miedo de que Dios sorprendiera su confesión.

Otros profetas, en circunstancias semejantes, no vacilan en recurrir al diálogo. Después de haber llevado durante cierto tiempo la carga de la profecía, vuelven otra vez a Dios para pedirle que les descargue de ella. Se trata de momentos graves de crisis, que generalmente siguen al fracaso sufrido, y que provocan esta vuelta a Dios. Moisés reanuda en varias ocasiones el diálogo, como si quisiera subrayar que estaba justificada su primera repulsa:

¿Por qué me has enviado? (Ex 5, 22).

Bórrame del libro que has escrito (Ex 32, 32).

¿Por qué tratas mal a tu siervo? ¿Por qué no he hallado gracias a tus ojos, para que hayas echado sobre mí la carga de todo este pueblo? ¿Acaso he sido yo el que ha concebido a todo este pueblo y lo ha dado luz para que me digas: «Llévalo en tu regazo, como lleva la nodriza al niño de pecho...»? (Núm 11, 11-12).

Es verdad que en estos versículos hay algo más que una mera negativa a seguir profetizando. Pronto veremos que se trata de una verdadera rebeldía. Sin embargo, denotan que hay ciertos momentos de debilidad en la actividad de Moisés, ciertos instantes en que le gustaría ardientemente recobrar su libertad. En Elías se observa esta misma necesidad de quejarse delante de Dios. No sabemos cuáles fueron las circunstancias en que se llevó a cabo su elección. Pero, después de la escena del Carmelo,

cuando, buscado por Jezabel, tiene que huir para salvar la vida, se detiene unos momentos y, dirigiéndose al interlocutor divino, le dice que quiere renunciar. Elías concentra toda su negativa en una sola palabra: *¡Ya basta!* (1 Re 19, 4), que expresa todo su cansancio bajo el peso de la profecía.

A veces se trata de un diálogo mudo. Tal es sin duda alguna el caso de Isaías, aquel profeta que reivindica su vocación, contrariamente a todos los demás, pero que también debió rechazarla algún día, ya que Dios tuvo que emplear toda la fuerza de su mano para obligarle a continuar [105]. No escuchamos ninguna palabra, ni por una parte ni por otra, pero se percibe un enfrentamiento mudo, una lucha rápida.

Otras veces nos encontramos con un diálogo unilateral. Es Dios el que habla, pero el silencio del profeta es el mejor signo de su negativa. Las primeras jornadas de la vocación de Ezequiel [106] constituyen un largo debate entre Dios y el profeta. Dios recurre al espíritu, a la palabra, a la mano; inspira, persuade, ordena. Ante todos estos medios de seducción, Ezequiel permanece pasivo. Es menester que el Espíritu le invada por completo, es menester que la palabra sea comida por él, es menester que la mano se apoye con fuerza sobre su nuca, para que se decida finalmente a dirigirse a los hombres a los que Dios le envía. Pero una vez llegado allá abajo, a Tel-Aviv, se acurruca durante siete días en un mutismo absoluto [107]. ¿Cómo? ¿Es que no lleva en su espíritu, en su cuerpo, un mensaje concreto, inmediatamente destinado a aquellos hombres que le rodean? Retener ese mensaje, ¿no es pecar contra su vocación, tal como Dios se lo recuerda al final del día séptimo? [108]. Se necesita precisamente esa llamada de Dios para que Ezequiel se convierta en profeta. Antes, se negaba a ello. Su silencio obstinado ante la violencia de Dios, su silencio más empedernido aún ante los hombres, son los signos de esa negativa. Durante todas aquellas primeras jornadas, Ezequiel va caminando en la *amargura* y en la *cólera* [109]: se trata de respuestas inarticuladas, puramente emotivas, y profundamente negativas, a las llamadas de Dios.

Finalmente, la negativa toma a veces una forma extrema. No es únicamente la vocación lo que el profeta desea evitar, sino incluso, ya de antemano, el diálogo mismo con Dios. Se sabe ya

105. Is 8, 11.
106. Ez 1, 2-3.
107. Ez 3, 15.
108. Ez 3, 16 s.
109. Ez 3, 14. Cf. A. Neher, *L'exil de la parole*, 173-184.

que ese diálogo va a ser inútil y se procura esquivarlo por medio de la *huida*. Tras las primeras palabras de Dios, Jonás emprende la huida. Jonás es un profeta a quien han hecho perspicaz sus propias experiencias anteriores o las de otros profetas. Dios le ha dicho: *Levántate y vete a Nínive*. Jonás se levanta y emprende el camino de Tarsis [110]. Es la contradicción perfecta. Nínive está al este; Tarsis al oeste. No es posible expresar mejor el deseo de escaparse de la intención divina. Por otra parte, Tarsis no es más que un pretexto. Lo que busca Jonás es verse lejos, no enredarse en aquel asunto. Ernst Simon ha demostrado que hay en este apartamiento una progresión muy característica [111]. Jonás huye primero en un barco que emprende el camino del mar; más tarde, se baja a la bodega del barco; a continuación se hunde en el sueño, cuando a su alrededor la gente no hace más que agitarse y rezar; finalmente, aspira al hundimiento definitivo en medio de la tempestad del océano. Antes que la vida encadenada por Dios, prefiere la muerte en los elementos desencadenados de la naturaleza libre.

Pero la *negativa* no es más que el primer intento por liberarse del peso de la profecía. Hay otra, que es todavía más decisiva: la *rebeldía*.

En la negativa se manifiesta una duda que, sin embargo, no afecta más que a la persona misma del profeta. Moisés sabe que Dios puede escoger a un hombre para realizar el plan concreto de liberar a Israel. Cree que Dios se ha engañado al escogerle a él. Tiene la sensación de que no está suficientemente preparado para la tarea que se le quiere imponer. Esto mismo es lo que significa también el grito de Jeremías: *¡No soy más que un niño!;* y el de Elías: *¡Yo no soy mejor que mis padres!* Es el sentimiento moral de una debilidad personal que la Biblia califica de *anabá, modestia* [112]. A veces, la negativa está motivada por el *miedo*, por la aprensión obsesiva de los obstáculos y de los fracasos que amenazan al elegido. Cuando Dios dice a su elegido: *No tengas miedo, yo estaré contigo*, le da su respuesta a aquella angustia que, a pesar de todo, volverá a aparecer en la carrera profética a medida de las circunstancias. Se da también, en la base de esa negativa, junto con el deseo fundamental de seguir siendo libre, la nostalgia de no pertenecer más que a uno mismo, de actuar en su pro-

110. Jon 1, 2-3; Cf. A. Neher, *o. c.*, 166-172.
111. E. Simon, *Brücken*, Heidelberg 1965, 437 s.
112. La *anaba* se menciona explícitamente como cualidad dominante del carácter de Moisés (Núm 12, 3).

pio tiempo y no en el tiempo del absoluto. El relato bíblico atribuye esta nostalgia a Jacob, patriarca enérgico, que pone sus fuerzas al servicio de aquel Dios que lo ha encontrado en Betel, pero que, en vísperas de aquel día en que tendría que enfrentarse con Esaú, tiene un momento de debilidad. Jacob quiere huir. Manda cruzar el vado de Yabboq a sus mujeres, a sus hijos y está a punto de seguirles cuando el ángel le detiene y le obliga a combatir. A su propio pesar, de Jacob que era, se convierte en Israel, en luchador de Dios [113]. Se le niega la posibilidad de mantenerse en su tiempo personal; es menester que penetre en el tiempo de Dios. Pero sea cual fuere la naturaleza de los motivos de la negativa, atañen uniformemente al propio profeta. La *rebeldía* nace cuando la interrogación no atañe ya al elegido, sino a Dios.

Se trata del sentimiento doloroso de una especie de falta de preparación de Dios para realizar su voluntad, de un desconcierto del hombre ante lo absurdo o ante el fracaso de las intenciones divinas. El profeta pregunta *por qué*. La cuestión afecta a la causa y a la finalidad de la acción divina; exige la revelación de un sentido, donde la realidad no ve más que una carencia de sentido. No es que se niegue ya la elección, sino la paradoja. La elección es inútil, todo su sufrimiento es gratuito, ya que en definitiva todo acaba en el fracaso:

> Señor, ¿por qué maltratas a este pueblo? ¿Por qué me has enviado? (Ex 5, 22).

Sí, ¿por qué ha sido elegido Moisés? Su primera actuación ante el faraón agravó la situación de los hebreos en vez de aliviarla. Hasta ahora, se contentaban con maltratarles; en adelante, verán amenazada su propia vida. ¿Por qué, más tarde, tendrá que seguir Moisés siendo profeta de un pueblo, cuya dura cerviz se negaba a doblegarse ante la voluntad de Dios? El les había prometido conducirles al país de Canaán; pero todos tendrán que morir en el desierto. ¡Cómo ha fracasado la promesa! ¡Qué empresa tan absurda! *¡Ya basta!* (1 Re 19, 4): aquel grito de Elías es la consecuencia de la escena del Carmelo; ya hace años que Ajab y Jezabel se complacen en perseguir y en acosar a los siervos del Eterno. Ya han muerto demasiados hombres en la lucha; ya han muerto demasiados profetas bajo la espada. Sólo ha podido escapar Elías. El solo ha tenido que enfrentarse en la cima del

113. Gén 32, 23-31. Cf. R. y A. Neher, *Transcendance et Immanence*, Lyon 1946, 16, recogido en *L'existence juive*, 11 s.

Carmelo con 850 profetas del Baal y de la Achera. El Eterno ha realizado el milagro: los 850 idólatras han sucumbido a una matanza general. Pero ni la sangre de los inocentes, ni la sangre de los culpables, ni el milagro espectacular han sido suficientes para convencer a Jezabel. Es preciso, a pesar de todo, que Elías muera:

> Ardo en el celo por Yahvé, Dios Sebaot, porque los hijos de Israel te han abandonado, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas; quedo yo solo y buscan mi vida para quitármela (1 Re 19, 10).

¿Qué más se necesita para que finalmente Dios se alce con la victoria? ¿Por qué esta tragedia que hace sufrir a tantos seres, si esa reina impía por la que se ha originado todo esto permanece insensible?

La rebeldía de Jeremías es más compleja. Al haber sufrido más que los demás, aplastado y amartillado por la palabra divina, según sus propias expresiones [114], las cuestiones que plantea son más numerosas y más penetrantes. Se refieren, en primer lugar, lo mismo que en el caso de Moisés y de Elías, a la falta de proporción entre los medios utilizados por Dios y los resultados que pretende: podríamos decir que se trata del escándalo de la escenificación divina. El rescate del campo de Janamel es una de esas escenas, dispuestas por Dios. Resulta una escena capital en la profecía de Jeremías, como hemos dicho [115]. Es la que le ha permitido franquear espiritualmente la catástrofe. Pero Jeremías experimenta todo lo que hay de artificioso y de dolorosamente irónico en esa escenificación. En ella los actores han sido encargados por Dios de desempeñar un papel concreto y limitado, recitando cada uno el número de palabras necesarias para que resulte el breve intermedio, y ejecutando todos ellos los gestos indispensables. Janamel tiene que decir: *Compra mi campo;* Jeremías contestará: *Lo acepto;* el escriba levantará acta de la venta; los testigos la firmarán. Y finalmente, es también Dios el que da la lección de esta fábula mímica; *¡Esperad!* Aunque todo en ellos y alrededor de ellos esté gritando por la desesperación, los actores aceptarán la lección. Pero Jeremías, antes de que sea conocida esa lección, antes incluso de que él mismo la inscriba en el corazón de su pensamiento vibrante, tiene un maravilloso sobresalto. Va ejecutando meticulosamente su papel, pero luego

114. Jer 23, 29.
115. Jer 32. Cf. *supra*, 206. Cf. igualmente mi *Jérémie*, 208 s.

se levanta ante Dios para dirigirle una larga plegaria, un verdadero desafío que le lanza para que explique lo inexplicable, para que deje de jugar con el destino de los hombres, para que finalmente empiece a obrar con seriedad:

> ¡Ay, Señor Yahvé! He aquí que tú hiciste los cielos y la tierra con tu gran poder y tenso brazo: nada es extraordinario para ti, el que tiene piedad con millares, que se cobra la culpa de los padres a costa de los hijos que les suceden, el Dios grande, el fuerte, cuyo nombre es Yahvé Sebaot, grande en designios y rico en recursos, que tiene los ojos fijos en la conducta de los humanos, para dar a cada uno según su conducta y el fruto de sus obras; tú que has obrado portentos y señales en Egipto, hasta hoy, y en Israel y en la tierra entera, y te has hecho un nombre, como hoy se ve; y sacaste a tu pueblo Israel de Egipto con señales y prodigios y con mano fuerte y tenso brazo y con gran aparato, y le diste esta tierra que habías jurado darla a sus padres: tierra que mana leche y miel. Entraron en ella y la poseyeron, pero no hicieron caso de tu voz, ni conforme a tus leyes anduvieron: nada de lo que les mandaste hacer hicieron, y les conminaste con esta calamidad. He aquí que los terraplenes llegan a la ciudad para tomarla y la ciudad está ya a merced de los caldeos que la atacan, por causa del hambre y de la espada y de la peste; lo que habías dicho, ha sido, y tú mismo lo estás viendo. ¡Precisamente tú me has dicho, oh Señor Yahvé: «Cómprate el campo y aduce testigos» cuando la ciudad está entregada a manos de los caldeos (Jer 32, 16-25).

Pero esta llamada a la seriedad de Dios es a veces, como resulta fácil ver, desesperada. Jeremías plantea en el fondo la misma cuestión que planteaba Job. Se atreve a encararse con Dios en dos versículos llenos de energía y concisión:

> Tú llevas la razón, Yahvé,
> cuando discuto contigo;
> no obstante, voy a tratar contigo un punto de justicia.
> ¿Por qué tienen suerte los malos,
> y son felices todos los felones?
> Los plantas, y en seguida arraigan,
> van a más y dan fruto (Jer 12, 1-2).

En la escena de Janamel, Dios contestaba a la oración de Jeremías. Pero aquí, lo mismo que con Job, lo mismo que con el salmista, Jeremías no recibe respuesta alguna. Parece reprocharle a Dios que se olvida de las consecuencias de sus propios actos: él planta a los malos; ¿qué hay de extraño, en ese caso, en que éstos arraiguen, vayan creciendo y den frutos? Una de dos: o había que arrancarlos a su debido tiempo, o no haberlos plantado. ¿O es que, al lado de las ironías de Dios, habrá que admitir que algunas veces tiene ciertas ligerezas?

Finalmente, en el paroxismo del dolor, Jeremías se pregunta si no lo habrá engañado Dios, si toda aquella experiencia profética tendrá algún sentido, si no será acaso el juguete de un lamentable espejismo:

> Por obra tuya, solitario me senté,
> porque de rabia me llenaste.
> ¿Por qué ha resultado mi penar perpetuo,
> y mi herida irremediable, rebelde a la medicina?
> ¡Ay! ¿Serás tú para mí como un espejismo,
> aguas no verdaderas? (Jer 15, 17-18).

Job tenía miedo de ser el blanco de Dios. Jeremías tiene miedo de ser quizás un juguete en sus manos.

Es un miedo de este estilo el que hace huir a Jonás. Se rebela contra el arrepentimiento mismo de Dios:

> ¡Ay, Yahvé! ¿No es eso lo que yo decía cuando estaba todavía en mi tierra? Fue por eso por lo que me apresuré a huir a Tarsis. Porque bien sabía yo que tú eres un Dios clemente y misericordioso, tardo a la cólera y rico en amor, que se arrepiente del mal (Jon 4, 2).

El arrepentimiento de Dios es la mejor ilustración de la inutilidad de la vocación profética. Se trata de un ejemplo del capricho de la economía divina del mundo. Es inútil todo esfuerzo de los humanos. Dios se sirve del hombre como de un instrumento, de un juguete, sin entregarle el secreto de su intención, sin decirle siquiera si por ventura tiene alguna intención.

Esta rebeldía suscita en el alma de los profetas un terrible malestar, una verdadera náusea. Aquellos profetas que pronunciaban sus angustiosos *por qués* son los mismos que desearon ávidamente la muerte. Experimentaron la inmensa nostalgia de desembarazarse de aquella pesada invitación metafísica que les arrastraba, sin llevarles a ninguna parte, sin hacerles salir de lo indescifrable:

> Bórrame del libro que has escrito (Moisés: Ex 32, 32).
>
> Si vas a tratarme así, mátame, por favor, si he hallado gracia a tus ojos, para que no vea más mi desventura (Núm 11, 15).
>
> ¡Basta ya, Yahvé! ¡Toma mi vida, porque no soy mejor que mis padres! (Elías: 1 Re 19, 4).
>
> ¡Maldito el día en que nací!
> ¡el día que me dio a luz mi madre no sea bendito!
> ¡Maldito aquel que felicitó a mi padre diciendo:

«Te ha nacido un hijo varón»
y le llenó de alegría!
Sea el hombre aquel semejante a las ciudades
que destruyó Yahvé sin que le pesara,
y escuche alaridos de mañana
y gritos de ataque al mediodía.
¡Oh, que no me haya hecho morir en el vientre,
y hubiese sido mi madre mi sepultura,
con seno preñado eternamente!
¿Para qué haber salido del seno,
a ver pena y aflicción,
y a consumirse en la vergüenza mis días? (Jer 20, 14-18).

¡Perezca el día en que nací,
y la noche que dijo: «Un varón ha sido concebido»!...
Sean tinieblas las estrellas de su aurora,
la luz espere en vano,
y no vea los párpados del alba.
Porque no me cerró las puertas del vientre donde estaba,
ni ocultó a mis ojos el dolor...
¿Por qué no morí cuando salí del seno,
o no expiré al salir del vientre?
¿Por qué me acogieron dos rodillas?
¿por qué dos pechos para que mamara?
¿Por qué no fui un aborto oculto,
como los niños que no vieron la luz? (Job 3, 3.9-12.16).

Ahora, pues, Yahvé, te suplico que me quites la vida, porque mejor me es la muerte que la vida...
¡Mejor me es la muerte que la vida!...
¡Sí, me parece bien irritarme hasta la muerte! (Jon 4, 3.8-9).

Son palabras muy tristes, que expresan todo el cansancio y el hastío ante un misterio del que esos hombres eran los confidentes sin poderlo comprender.

La marcha en medio de la noche

Ni su negativa ni su revuelta logran librar a los profetas. Cuanto más anhelos sienten de rechazar su vocación, más agarrados se sienten por ella. La cólera de Dios obliga a Moisés a aceptar su misión. La tempestad y el monstruo conducen de nuevo a Jonás, a la fuerza, hacia la profecía. Elías se ve nuevamente equipado para otras empresas. A Isaías y a Ezequiel no les cabe más remedio que ceder a la presión de la mano de Dios. Jeremías permanece cautivo de la palabra divina. No hay ningún ejemplo de profeta que haya logrado escaparse de Dios. Amós analiza todo el rigor de esa necesidad y nos ofrece de ella una definición

lógica [116]: Dios y el profeta se encuentran ligados como el león y su presa, como el pájaro y la trampa, como la trompeta y la guerra. Si el león ruge, hay que echarse a temblar; cuanto Dios habla, no hay más remedio que profetizar. Dos personas se han encontrado: Dios y el profeta; en adelante caminarán los dos juntos, a la par.

Esa marcha en común, experimentada ante todo como una necesidad, arrastra enseguida solamente por su impulso. El profeta no se niega a caminar: tiene que aceptarlo con una resignación obstinada, susceptible de conducirlo hasta el *martirio*. Un exegeta ha creído recientemente encontrar en el libro de Oseas una alusión al martirio de Moisés, que habría muerto en el desierto, víctima de una insurrección [117]. No puede sostenerse esa exégesis; sin embargo, no está desprovista de sentido si nos fijamos en la psicología de Moisés. La tradición judía afirma que Hur, el sustituto de Moisés, cayó asesinado en el asunto del becerro de oro [118]. Dice igualmente que Isaías murió mártir en el reinado de Manasés [119]. Los profetas contemporáneos de Elías perecieron bajo la espada de Jezabel. Jananí y Miqueas se consumieron en la cárcel. Urías fue ejecutado por Yoyaquím. Jeremías se vio amenazado de muerte en varias ocasiones [120]. De esta forma, la muerte misma, deseada por tantos profetas, no surge para liberarles. Ni Moisés, ni Elías, ni Job, ni Jeremías, ni Jonás, murieron cuando la muerte hubiera sido para ellos una liberación. Algunos de ellos encontraron la muerte bajo la forma de martirio. Hasta en la misma muerte siguieron sirviendo a Dios y a sus secretos designios, como cautivos suyos. Su muerte no fue una liberación, sino el último incidente de sus largos años de esclavitud bajo el poder de Dios.

Intraducible en términos humanos, lo absoluto se niega a explicarse. Se realiza. El profeta es, al parecer, el órgano, no ya del Dios que se revela, sino del Dios que está en camino de ocultarse. El movimiento de Dios hacia el mundo, en este punto al que nos ha traído nuestro análisis, no es un acercamiento, sino más bien un retraimiento. Dios toma al profeta y se lo lleva por ese camino secreto que aleja. La profecía emana de lo absoluto,

116. Am 3, 3-8.
117. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die isr.—jüd. Religionsgeschichte*, 1922. Las tesis de Sellin fueron recogidas por S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, Paris 1948.
118. *Talmud babli Sanhedrin, 7 a. Midrach Chemot Rabba, 41, 7.*
119. Cf. *supra*, 247.
120. Cf. *supra, ibid.*

pero de un absoluto que se va haciendo cada vez más opaco a medida que se manifiesta. Es un caminar con Dios, pero hacia la noche de lo inexplicable.

Sin embargo, a veces la claridad surge deslumbradora. Dios se explica. Se justifica a sí mismo y justifica al profeta. A ese testimonio de Dios la Biblia lo designa con el nombre de *milagro*. Fueron raros los instantes de milagro en la vida de los profetas, pero a veces sí que los conocieron. Hubo algunos de esos momentos en los que, cuando defendían los derechos de Dios en el mundo, Dios mismo relevaba a los profetas. Dios entraba en el mundo, haciendo que resplandeciera la *sedeq*, la justicia y la inocencia, las suyas propias y las de su profeta.

Otras veces la claridad se va abriendo camino poco a poco. Lo inexplicado de ayer se va desvelando hoy, mañana. Este fue concretamente el caso de las profecías de desgracias que, durante dos siglos, escandalizaron e irritaron a todos. Finalmente la catástrofe se consumó. Y todos los profetas quedaron por ello mismo justificados.

Pero dentro mismo del milagro o de la confirmación sigue existiendo una oscuridad, una amargura. Uno de los milagros más esplendorosos, el de Elías en el Carmelo, no logra convencer a aquella misma persona que debería haberse visto aplastado por él, Jezabel. Y es al día siguiente del milagro cuando Elías llega hasta el fondo de su tremenda inquietud. Dios ha dado en vano su testimonio. En cuanto a la confirmación, no logra ciertamente borrar las heridas en carne viva que sufrieron los profetas durante la espera. Moisés muere en la frontera de la tierra prometida, sin poder ver personalmente la realización de aquella palabra por la que había vivido. Urías es ejecutado antes de que se confirmasen las profecías por las que se le condenó a muerte. Ezequiel asiste a la confirmación, pero sin su esposa, a la que Dios se ha llevado como signo de sufrimiento [121].

En fin, también hay algunos que no conocieron ni el milagro ni la confirmación. Saúl tiene que cargar con su enfermedad hasta el fin y entra en la tumba con toda la amargura del misterio de su destino. Por lo menos, sabe que en una circunstancia ha desobedecido a lo absoluto. Pero ¿y Jeremías? No ha habido nunca nadie que fuera tan servidor del absoluto como él. Sin embargo, tampoco ha habido nadie tan abandonado. En los momentos trágicos de su existencia, Dios le niega su testimonio y lo entrega a la persecución. Por lo que se refiere a la confirmación de sus

121. Ez 24, 15-27.

funestas profecías, habría sido completa esta confirmación y él habría tenido al menos la triste satisfacción de haber sido su testigo, si un último accidente en su vida no lo hubiera conducido hasta Egipto. Muy a su pesar, el grupo de judíos que se formó tras el asesinato de Godolías se lo llevó a Egipto [122]. Allí Jeremías sigue todavía siendo profeta. Sus últimas profecías [123] van dirigidas a aquellos judíos a los que no les ha enseñado nada la catástrofe y que siguen siendo idólatras y blasfemos contra Dios. Jeremías les anuncia la desgracia, lo mismo que había estado haciendo durante cuarenta años en Jerusalén. Pero la confirmación de este nuevo anuncio tampoco podrá verla con sus propios ojos. Muere con la misma sed de siempre. Jeremías es el profeta que va avanzando con Dios, en la noche, en el silencio, en la soledad, por un camino estrecho, al pie de murallas gigantescas, sin un solo resquicio por donde se cuele el sol, sin puertas, sin salidas...

III. La significación

La visión significada

Pero en aquella noche opaca, Jeremías *ve*. Y su *visión* es *buena:*

> Entonces me fue dirigida la palabra de Yahvé en estos términos: «¿Qué estás viendo, Jeremías?» —«Una rama de almendro estoy viendo». Y me dijo Yahvé: «Bien has visto. Pues así soy yo, atento a mi palabra para cumplirla» (Jer 1, 11-12).

Jeremías no ha visto nada más que una rama de almendro, pero por haberla visto bien, ha logrado penetrar en su *significado.* A través del reflejo ha alcanzado la luz. La visión profética manifiesta la esencia de las cosas. Por veinte veces Jeremías ha visto florecer el almendro en su aldea natal; por veinte veces aquello había sido el signo de la primavera. Hoy el tiempo manifiesta su secreto, turbulento en aquella floración que se va convirtiendo en una urgencia, en una prisa que se trasmite del tronco a la hoja, de la hoja a la flor, de la flor al fruto: la prisa de Dios que hace madurar a su palabra. El almendro, la palabra que lo de-

122. Jer 43, 5-6.
123. Jer 43, 8-13; 44.

signa, el elemento de que está hecho, el lugar que ocupa, el momento en que aparece, el crecimiento que lo anima, todo lo que *designa* ese objeto a la comprensión humana: lenguaje, materia, espacio, tiempo, vida, todo eso *significa*, todo eso es *signo*. La visión normal es *designación*. La visión profética es *signación*. De la nomenclatura según la óptica humana, del catálogo de las cosas, surgen inopinadamente unos cuantos valores. Muchas veces Jeremías ha visto, en los campos de Anatot, cómo los aldeanos calentaban sus pucheros sobre las brasas; pero hoy la visión del puchero le extraña, al ver cómo se inclina hacia el norte con peligro de derramarse. La orientación del puchero deja de ser trivial. El espacio adquiere un sentido: se pone a temblar ante la desgracia que los caldeos harán surgir por el norte:

> Nuevamente me fue dirigida la palabra de Yahvé en estos términos:
> «¿Qué estás viendo?» —«Un puchero hirviendo estoy viendo, que se vuelca de norte a sur». Y me dijo Yahvé:
> «Es que desde el norte se iniciará el desastre
> sobre todos los moradores de esta tierra» (Jer 1, 13).

Centenares de veces Jeremías pasará junto al lado del alfarero que trabaja al torno sus cacharros por las calles de Jerusalén. Un humilde artesano, atento a su tarea, cuyos dedos a veces se impacientan y que tira el barro cuando se muestra rebelde a su gesto. De pronto, Jeremías se fija en él. La mano del alfarero se singulariza, toma proporciones inauditas: es la mano misma de Dios. Y su gesto de impaciencia es la impaciencia de Dios. Y el barro es Israel, es la humanidad, tantas veces rebelde. Y Dios se cansa de ellos y los tira por tierra [124].

La visión profética tiene ciertamente como fundamento la concepción hebrea de lo concreto. Claude Tresmontant insiste, con razón, en la *significación* de lo sensible en el universo bíblico. Lo sensible lleva consigo por su misma naturaleza una significación que no es necesario sobreañadirle desde fuera.

> La significación de lo sensible se explica por el hecho de haber sido creado por una palabra; él mismo es un lenguaje, la manifestación sustancial de una palabra creadora...
> Los elementos sensibles tienen un sentido. Toda la creación es como un registro en el que los elementos son palabras subsistentes. Los escritores bíblicos, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, pulsan sobre este teclado simbólico con una coherencia admirable. Se diría que utilizan el mismo teclado elemental, los mismos registros, la misma

124. Jer 18, 1-12.

clave, y las variaciones se hacen según un código, un contrapunto que mantiene en el elemento significativo su sentido original [125].

De aquí se deriva precisamente esa significación permanente del simbolismo de los elementos en la Biblia, esa posibilidad de expresar por medio del *machal*, de la *parábola*, el sentido inmanente de las cosas.

Pero la visión de los profetas no es precisamente un *machal*. No es un relato construido con unos cuantos elementos que tienen una significación obvia, sino más bien una inteligencia de la significación. Si seguimos conservando la metáfora musical, podríamos decir que, sobre el teclado elemental, el *machal* toca, la visión descifra. La cifra desvelada puede ser diferente del sentido conocido; pero lo esencial es que sea *justa*. La visión incluye, por consiguiente, una variabilidad de significados; por eso es por lo que resulta sorprendente. La nota emitida no es ya la esperada; es otra distinta, a veces contraria a la que sonaba ordinariamente, cuando se pulsaba sobre ese punto concreto del teclado. Hay alteraciones y paradojas en la visión; en ella la concordancia de las cosas se muestra discordante. Pero la función más importante de la visión es atestiguar que la alteración, las paradojas, las discordancias, son *justas*. La visión hace resplandecer las cosas y demuestra, con eso mismo, la unidad de las cosas en ese esplendor; ella es la fuerza armonizadora del desorden que provoca; es la luz por medio del secreto.

Ese es el motivo de que la visión presente al principio una etapa difícil, penosa: la del desciframiento. Luego, una etapa de claridad y de gozo: la del juicio. El diálogo de Dios con Jeremías, con Amós, con Zacarías, ilustra ese camino de la visión. Es preciso en primer lugar que el profeta descubra la nueva relación de las cosas entre sí: almendro-rapidez, mano del alfarero-mano de Dios. Se trata de significaciones que las cosas no llevan dentro de sí mismas, desde siempre, sino que les vienen por haber sido añadidas a ellas. Significaciones que no se pueden sospechar: un puchero inclinado hacia el norte adquiere su sentido por su orientación. Es el objeto en ese lugar, *hic*, lo que constituye el signo verdadero. En otro lugar, el puchero podría seguir teniendo una significación, pero no la que tiene actualmente. Del mismo modo, Amós ve a Dios creando saltamontes. No son los saltamontes los que tienen un significado, sino el hecho de que están a punto de ser creados [126], su presencia instantánea, *nunc*.

125. Cf. Cl. Tresmontant, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, 82 s.
126. Am 7, 1. Valor actual del participio *yoser*.

La visión descubre el *hic*, el *nunc* del elemento. Delante de la dificultad, los profetas vacilan. Los diálogos que se refieren a las visiones no son ciertamente ejercicios prácticos de videncia. Dios le ayuda al profeta a descifrar lo que ve: *¿Qué es lo que estás viendo?* Muchas veces, el profeta se queda cerrado a la inteligencia de una cosa. *¿Qué es esto, Señor?*, pregunta Zacarías [127]. Ezequiel solamente comprende más tarde que aquellas criaturas que había visto al borde del río Kebar, de Babilonia, eran los querubines del templo de Jerusalén [128].

La fase del desciframiento desemboca en la del juicio. *¡Has visto* bien! [129]. En fin de cuentas, la visión siempre es *buena. Tob* es a la vez exactitud y bien. Cuando Dios empezó la creación, tenía también una *visión* del mundo. Y aquella visión era *tob: Dios vio todo lo que había hecho, y era tob meod* [130]. El mundo con todas sus discordancias, con todas sus contradicciones, con todas sus separaciones, con todas sus diversidades, ofrecía una visión justa y buena. La visión profética tiene también este aspecto optimista. Al romper las dimensiones habituales del mundo, al enredar la nomenclatura normal, la visión le devuelve al mundo su justeza y su bondad. Mediante esa visión, el profeta alcanza una justificación de su vocación, una *prenda* de su conformidad con la verdad de Dios, un *signo*. Esa visión significada es lo que la Biblia llama *ot* o *mofet*.

No hemos de confundir el *milagro* con el *signo*, aunque a veces el mismo término *ot* sirva para designar ambas realidades. Por el milagro, lo absoluto penetra en el mundo y se justifica al revelarse. El signo no es más que una ilusión de lo absoluto, pero una ilusión cierta. Una situación milagrosa comprende lo absoluto; una situación significada lo capta: es verdad que no dice nada sobre lo absoluto, pero indica con una certeza luminosa que está cercano y real. Hemos dicho que los profetas conocieron el milagro, pero en raras ocasiones; algunos no lo conocieron jamás [131]. El signo, por el contrario, se les dio a todos los profetas en la visión. La aprensión de lo absoluto, el sentimiento inquebrantable de la proximidad del Dios lejano, de la presencia del Dios oculto, de la verdad de la paradoja, de la armonía de las contradicciones, todo esto caracteriza a la profecía y le es esencial. Pero la *visión* viene de fuera. Su signo es exterior al profeta

127. Zac 4, 4.
128. Ez 10, 20.
129. Jer 1, 12.
130. Gén 1, 31.
131. Cf. *supra*, 290.

que lo contempla sin vivirlo. Surge un aspecto nuevo, y más esencial todavía, de la misma profecía, cuando el signo se manifiesta a través de la propia vida del profeta, cuando el profeta, en su personalidad, en su existencia, se convierte él mismo en un *ot*, en un signo; esto es, cuando la profecía *vivida* es por sí misma la prenda de lo absoluto.

Isaías y Ezequiel utilizan incluso los términos de *ot* o de *mofet* para designarse. Ellos saben que tienen una significación, que su vocación no es gratuita, y lo dicen [132]. Otros profetas realizan igualmente la experiencia de la significación, aun cuando no les parezca a propósito para definirse el término de *ot*. La cerviz de Jeremías, doblegada bajo el yugo, es un signo. La desnudez de Isaías es un signo. La parálisis y el silencio de Ezequiel son signos. La mutilación del profeta anónimo del que nos habla el libro de los Reyes es un signo [133]. Los alimentos que se le proporcionan en medio de la miseria a Elías, para que siga subsistiendo, por parte de los seres más miserables, una viuda y un cuervo, son un signo [134]. La sombra concedida primero a Jonás, y luego rehusada, es un signo [135].

Por esta significación interior del profeta, el escándalo profético pasa del plano de la psicología al de la metafísica. El sufrimiento del profeta deja de ser un accidente de su persona; es inherente al destino del hombre aliado con Dios. La alteración, el peso, la libertad machacada, el martirio, no son experiencias que afectan al individuo profético, sorprendiéndole y situándole fuera del destino común a todos los hombres. Son las situaciones por las que se convierte verdaderamente en hombre, desprendiéndose de las ilusiones de la libertad, de la autonomía, de la eternidad humanas, significando la realidad dura, pero también el esplendor magnificante de la esclavitud humana.

El hombre es *distinto* de como se experimenta a sí mismo. Su *hic et nunc* no son los límites últimos de su existencia. Sólo logra alcanzarse a sí mismo buscándose en otra parte. El profeta es el hombre que se descubre a sí mismo en la alteridad. ¿Le hace sufrir esta alteridad? No importa; en definitiva es ella la que le pone en posesión de todo lo que ignoraba en sí mismo, ya que, al empobrecerle y al herirle en lo que él era, lo enriquece y lo coloca en aquello que no era y que debería haber sido desde siempre.

132. Is 8, 18; Ez 24, 24.27.
133. 1 Re 20, 35-43.
134. 1 Re 17, 6.9.
135. Jon 4, 6-8.

El hombre no tiene libertad para sustraerse de Dios. La llamada de lo absoluto acaba siempre triunfando. El camino del hombre está bajo la mirada de Dios. Es una ilusión imaginarse libre, porque el camino es largo, porque el paisaje es ancho y abierto, porque Dios se oculta en lo invisible o en lo lejano. El convencimiento de la omnipresencia de Dios le da al peso profético un sentido eminentemente positivo. Al describir el destino humano, Amós dice que es

> como si un hombre huye del león y se topa con un oso,
> o si, al entrar en casa, apoya una mano en la pared
> y le muerde una culebra... (Am 5, 19).

El hombre está en manos de Dios:

> Si fuerzan la entrada del sheol,
> mi mano de allí los sacará;
> si suben hasta el cielo,
> yo los haré bajar de allí;
> si se esconden en la cumbre del Carmelo,
> allí los buscaré y los agarraré;
> si se ocultan de mi vista
> en el fondo del mar,
> allí mismo ordenaré a la serpiente que los muerda... (Am 9, 2-3)

El profeta es el hombre que se siente rodeado por Dios, que no conoce, ni en su espacio ni en su tiempo, ningún lugar y ningún momento vacíos de Dios. Se ve agarrado por el miedo o por el gozo: ¡no importa! No son los sentimientos los que juegan en ese destino, sino las realidades. El peso de los profetas significa entonces la plenitud con Dios.

También el martirio es una realidad. Es la obstinación del hombre empeñado en ser otro, en querer estar con Dios. En el martirio no se revela absolutamente nada del misterio del más allá; la muerte no recibe en él ninguna explicación. Lo que en él se significa es el más acá, la historia humana en toda su extensión, de parte a parte. El martirio es la negación de lo absurdo. Todo tiene un sentido gracias al testimonio último de un hombre que acepta el sentido hasta el fin. Todo recibe una orientación de ese testimonio. Todo queda *santificado* por él. La tradición judía ha designado al martirio con el nombre de *santificación de Dios;* y de ese martirio son los profetas los que han dado, en la historia, el primer ejemplo [136].

136. Sobre el sentido hebreo de la *santificación*, cf. *supra*, 138 s.

La oración profética

Jeremías *ve* y Jeremías *ora*. En lo más intenso de sus sufrimientos, cuando pone reparos a la seriedad de Dios, en la escena del rescate del campo, se pone a orar [137]. Es el momento en que él mismo y sus compañeros se sienten despojados de toda libertad y de toda iniciativa, cuando tienen que desempeñar un papel que Dios les ha confiado y que no tiene para ellos ningún sabor ni sentido. La profecía y la oración se oponen en este caso de una manera especial. La primera parece totalmente mecánica, casi ritual. Si no fuera por el hecho primordial de la inspiración, de la vocación que ha traído a los actores hasta allí a pesar de ellos mismos, convocados por Dios, nos encontraríamos ante una liturgia mímica, cuyas diferentes fases se ejecutarían con un corazón servil y frío. Pero en la oración, Jeremías pone todo el calor de su alma irritada. Ya no dice lo que tiene que decir, sino lo que quiere decir. La oración es la espontaneidad frente a la obligación de la profecía.

Pues bien, no hay más oración profética que ésa. Siempre que nos encontramos con una oración en la boca de un profeta, percibimos ese carácter de entera libertad. Esa oración no es ni de alabanza, ni de acción de gracias, ya que la alabanza o el agradecimiento se basan en los sentimientos positivos de la majestad de Dios o de su bondad. La oración de los profetas brota del hombre y de su angustia frente a lo que no se explica. No descansa en una afirmación, sino en una cuestión. Muchas veces se la designa con el término de *tefillá*, que está más cerca de la discusión que de la oración propiamente dicha [138]. La oración profética ha sido creada por el hombre. No se limita a repetir lo que antes ha visto u oído, sino que introduce en el mundo una palabra nueva. La oración de los profetas es el *dabar* del hombre al lado del *dabar* de Dios.

Efectivamente, sólo en el cara a cara es donde surge la oración. Cuando el profeta se da cuenta de que está en comunicación con Dios, a pesar de estar separado de él, cuando gracias al significado de la visión presiente que está ante un compañero, pero un compañero que no se entrega por entero, sino que se reserva un resto de su misterio, entonces, ante ese resto, es como se va desarrollando la oración. Cuando se encuentra absorbido, cuando Dios

137. Cf. *supra*, 285.
138. *Tephilla*, de *pll*, *juzgar*

es visto en toda su claridad, el profeta ya no tiene nada que decir en la oración. Y entonces recurre al silencio. Job es el que nos proporciona el mejor ejemplo de esto. Frente a lo inexplicable, Job se pone a orar. Su dialéctica es una oración incansable, alimentada por una pregunta importuna que no recibe contestación, y que le atenaza en su carne y en su alma. Pero cuando el interlocutor divino se aparece finalmente y se justifica, Job se calla:

Me taparé la boca con mi mano (Job 40, 4).

La oración profética es la cuestión planteada por el hombre a Dios. Se desvanece cuando Dios responde. Solamente tiene sentido ante el silencio de Dios o (en lo absoluto se trata en el fondo de lo mismo) ante una cuestión de Dios. Cuando Dios no es ya el Ser que, al revelarse, responde a todas las cuestiones, resuelve todos los problemas y, al definirse a sí mismo, define y detiene al mundo entero en una *explicación* integral, sino cuando, al revelar, Dios *implica* al mundo en su propio incognoscible, como si, para conocerse, tuviera necesidad de conocer al mundo, entonces es cuando surge la oración del profeta. Esa oración es la palabra del hombre del que Dios tiene necesidad.

La economía bíblica de la *palabra* está construida sobre la palabra profética. Se da en la Biblia un cara a cara entre Dios y el hombre que hemos designado con el nombre de diálogo, pero del que hemos de comprender que no es simplemente la trasmisión de una palabra, sino un diálogo auténtico, en el que la palabra del uno es tan intensamente esperada como la palabra del otro. La significación extraña de la oración profética es que la palabra de Dios no es ni egoísta ni celosa. Va en busca de la palabra humana. El monólogo divino quiere ser interrumpido. Isaías lo comprende inmediatamente cuando ofrece su respuesta a la cuestión que Dios se plantea a sí mismo [139]. A Ezequiel le cuesta más tiempo comprender que aquel que, en presencia de él, *se hablaba a sí mismo*, lo que hacía era pedir un diálogo con el profeta [140]. En algunas de sus páginas, la Biblia expone con ingenuidad el deseo que Dios tiene de ser escuchado y de ver cómo, de alguna manera, es compartida su angustia. *¿Podré ocultarle a Abraham lo que voy a hacer?... ¡Dios no hace nada sin revelar su secreto a sus siervos los profetas!* Ya hemos indicado [141] qué es

139. Is 6, 8. Cf. *supra*, 278.
140. Ez 2, 3: *middaber elay*.
141. Cf. *supra*, 158.

lo que hay de eminentemente profético en esa concepción que hace del profeta el instrumento de lo absoluto, Pero no es un órgano lo que Dios busca, sino un compañero de diálogo. El diálogo entre Dios y Abraham le hace comprender a Dios su propia justicia, de la que ni siquiera él conocía todo el contenido. Abraham habló largamente y su palabra permitió, efectivamente, aclarar la noción de justicia. Pero la claridad de la justicia no es todavía completa: Abraham, en un preciso momento, dejó de hablar. Suspendió el diálogo. Y todavía sobre la justicia se cierne un resto de misterio. La elucidación habría llegado más lejos, si Abraham no hubiera dejado de hablar. El diálogo entre Dios y los profetas reanuda, bajo muy diversas variantes, este esfuerzo de clarificación. No se trata ya solamente de la justicia, sino de todo lo que en la historia del mundo plantea alguna cuestión, de todo lo que en la historia del hombre constituye algún problema. Dios se revela, pero ¿qué es ese envío de *espíritu* y de *palabra* sino el signo de un deseo? *¿Dónde estás?:* es una pregunta ingenua, dirigida por Dios a Adán [142], no ya por el hecho de que Adán acabe de perderse, sino porque Dios acaba de perderlo. Dios no encuentra ya a aquel Adán cuya palabra le resultaba indispensable. El pecado no destroza al hombre. Destroza al «trono» [143].

También el hombre, al sentir esta ruptura, tiene que preguntar: *¿Dónde está Dios?* [144]. Jeremías les reprocha a los sacerdotes que no hayan planteado esta cuestión, que se hayan quedado contentos con una paz cósmica ilusoria, siendo así que la paz tiene que ser reconstruida sobre las ruinas del mundo. Jeremías ora, porque se da cuenta de que Dios no está enteramente en la profecía que le envía, que la misma profecía no es un fin en sí, sino un camino a través de las reuinas, una llamada en medio de la destrucción. La oración de Jeremías no ha nacido de la presencia de Dios, sino de su lejanía [145]. Y es esa oración la que le ha traído de nuevo a Dios. Lo mismo que la oración de Abraham logró clarificar la justicia, la oración de Jeremías ha clarificado

142. Gén 3, 9.

143. Es el «trono», la sede de lo divino, lo que se ve alcanzado por el mal. Mientras exista el mal, encarnado en Amalec, el «trono» estará dividido *(Midrach Tanhuma* sobre *Deut* 25, 19*)*. Para el concepto de esta concepción teológica judía, cf. A. J. Heschel, *Dieu en quête de l'homme*, Paris 1969; A. Neher, *Le puits de l'exil.* La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512-1609), Paris 1966, 193 s.

144. Jer 2, 6.

145. Cf. *supra*, 207.

la presencia de Dios. Pero lo mismo que la oración de Abraham, al detenerse, dejó en el misterio algo de esa justicia, también la oración de Jeremías, al interrumpirse, confió al misterio un resto de la presencia de Dios. El diálogo individual es necesariamente limitado. De la cuestión planteada por Dios, el profeta no puede escuchar más que un fragmento. Pero logra captar, gracias a una intuición cierta, todo su alcance, ya que su existencia se ha quedado integrada a la del pueblo bíblico. La oración profética tiende hacia su significación más plena en la misma medida en que no es ya palabra de un hombre, sino palabra de Israel.

La marcha en la luz

Todo ese gran intento profético de conocer lo divino por medio de la *ruah*, de realizar mediante el *dabar*, acaba indudablemente, en cada una de las experiencias individuales, en un fracaso parcial. En ningún profeta se consuma la profecía, y la oración profética no logra elucidar más que un fragmento de la cuestión planteada al hombre por Dios. Más pronto o más tarde, en vida del profeta o en el momento de su muerte, la noche vuelve a extenderse sobre la claridad provisional, el espíritu se desvanece y la palabra se hace silencio.

Ese silencio ¿ha adquirido, en un momento determinado de la historia, un alcance absoluto? ¿Ha sido asesinada también la palabra con el último de los profetas? La detención canónica de la profecía bíblica, ¿será acaso una ilustración de este acabamiento? ¿Se habrá apagado la línea profética sin que se haya derrumbado nada esencial en las relaciones entre Dios y el mundo? Los hombres posbíblicos se plantean uniformemente estas cuestiones, aunque las respuestas que da cada uno de ellos los dividen profundamente.

Nadie discute el hecho de que los profetas bíblicos tuvieron la sensación de que habría una superación luminosa y de que a ese porvenir de su mensaje le dieron el nombre de Israel. Son numerosos los textos en los que se nos da el testimonio de esa creencia de los profetas en una existencia profética de Israel. Una existencia alterada, ya que Israel es santo, está entregado a Dios, situado aparte, diferente y singular, asumiendo su alteridad como pago ineludible por su elección:

> Consagrado a Yahvé estaba Israel (Jer 2, 3).
>
> Es un pueblo que vive aparte,
> no es computado entre las naciones (Núm 23, 9).

Existencia esclavizada y escandalosa, porque la elección cae sobre Israel de la misma forma que sorprende al profeta, por un proyecto secretamente determinado que remacha su vocación:

> Yahvé desde el seno materno me llamó;
> desde las entrañas de mi madre recordó mi nombre...
> Me dijo: «Tú eres mi siervo, Israel,
> en quien me gloriaré» (Is 49, 1-3).

Existencia significada, ya que ni la alteración ni la servidumbre singularizan o aplastan a Israel sin exaltarlo, sin trasfigurarlo en signo, en el signo por excelencia de la historia divina en el mundo. Israel es el eje del mundo, es su nervio, su centro, su corazón. Algunos capítulos, como el 25 de Jeremías o el 53 de Isaías [146], demuestran que esos términos recientes [147] pueden perfectamente ser utilizados sin temor alguno de que quede desnaturalizado el pensamiento profético. Podría decirse, recogiendo una noción que nos ha proporcionado nuestro análisis de la experiencia profética, que para los profetas Israel es la visión del mundo. Cuando el espíritu sopla sobre Israel, el universo entero se levanta con un sobresalto patético y experimenta el paso de Dios. Cuando Israel queda desfigurado por Dios, debido a su cólera o a su amor, la masa pierde su anonimato, la bruma se desgarra y corren todos, cada uno de los hombres con su propia fisonomía, con su propio color, con su propio relieve, con su propio destino, al encuentro con Dios.

En ese caso, no hemos de extrañarnos de que, al trasformar en intuición absoluta el conocimiento provisional de que participaban, los profetas afirmasen la eternidad de la visión de Israel. Israel está inscrito en el mundo como una ley, como la ley de los cielos, la de los astros y la de la tierra [148].

No hay ninguno entre los hombres posbíblicos que ponga en discusión la presencia de esta visión en la Biblia, pero cada uno de ellos la interpreta de manera diferente. Para unos, a quienes les interesa la historia divina sin que se sientan particularmente cuestionados por ella, la profecía bíblica es una fase en la histo-

146. Tanto si el *siervo doliente* es la figura de un pueblo como la de un hombre, está en pie el hecho de que su nombre es el de *Israel* (Is 49, 3).

147. Es en la edad media cuando el filósofo judío Judá Haleví, al describir la situación de Israel en función de Is 53, emplea la imagen del *corazón (Kuzari II*, 36*)*, que en el siglo xx Jacob Gordin traslada a la de *nervio, eje* o *centro (Encyclopedia Judaica*, art. *Juda Hallevi)*.

148. Is 30, 26; Jer 31, 34-36.

ria espiritual de la humanidad; una fase, cuya densidad no pueden menos de reconocer, pero que creen ya definitivamente superada. Para esos hombres, la visión profética de Israel no es más que un sueño entre tantos otros sueños nunca realizados del pasado de los hombres. Para otros, que se sienten sacudidos por la historia divina en lo más profundo de su ser, como los cristianos y los musulmanes, la profecía bíblica es una historia antigua, ciertamente, pero actualizada por una revelación nueva, de la que es prefiguración o prólogo la primera; la vocación profética de Israel se realiza en esa nueva revelación, encarnándose en el profeta último y supremo, en su espíritu y en su cuerpo. Otros finalmente, los judíos, conciben la profecía bíblica como una cuestión que sigue todavía hoy planteándoles la historia divina; perciben en la profecía bíblica una confidencia que les concierne inmediata y continuamente, ya que ellos no han dejado nunca de ser Israel. Les parece que la cadena de sus generaciones es el lugar de la promesa de Isaías:

> Cuanto a mí, esta es la alianza con ellos, dice Yahvé. Mi espíritu que ha venido sobre ti y mis palabras que he puesto en tus labios no caerán de tu boca, ni de la boca de tu descendencia, ni de la boca de la descendencia de tu descendencia, dice Yahvé, desde ahora y para siempre (Is 59, 21).

Tienen el convencimiento de que el espíritu y la palabra, la *ruah* y el *dabar*, no han desaparecido con los profetas, sino que se van prolongando, en una trasmisión continua, a través de la historia del pueblo de Israel. Historia que los profetas no pudieron captar en su totalidad, que no pudieron sondear en su globalidad, pero que su mismo carácter secreto hace para ellos irrevocable. A esa historia es a la que ellos confían la consumación de su propia vocación inacabada.

Israel, en la convicción judía, no es ni un mito ni un Dios, sino el pueblo fiel al tiempo bíblico. Ese pueblo sobre el que los profetas hacían ya que descansase toda la carga de la *berit*, de la alianza, y alrededor de cuya historia iban entrelazando la historia de todos, incluso la de ellos. Porque, por encima de toda la divergencia de exégesis, hay en la Biblia una comunión unívoca entre los profetas y su pueblo. Hemos visto manifestarse esa comunión en la aceptación de los profetas de las dimensiones del tiempo bíblico; la hemos visto realizarse en su elaboración de un pensamiento que abrazase todos los marcos del pensamiento hebreo; la hemos visto diversificarse en las experiencias psicológicas, cada una de las cuales estaba relacionada con los pro-

blemas del hombre bíblico. La descubrimos también en el corazón de la forma más expresiva de esa orientación, de ese pensamiento, de esas experiencias: en el simbolismo del amor conyugal de Dios y de Israel. Ese simbolismo no solamente ha sido pensado por los profetas, sino vivido por ellos. La unión venturosa de Isaías con su mujer, el complemento amoroso que encuentran en sus hijos, es signo del amor fecundo entre Dios e Israel [149]. La unión desdichada de Oseas, la indignidad de la esposa que ha escogido, el nacimiento de los bastardos, son los signos de la decadencia de ese amor [150]. El celibato de Jeremías es el signo de la ruptura del amor [151]. La muerte de la mujer de Ezequiel es el signo de la persistencia del amor en medio del sufrimiento y de la separación [152]. La *prenda* más esencial que pudieron obtener los profetas fue el ser ellos mismos los signos del amor conyugal de Dios y de Israel. De este modo, la historia de Israel es realmente el eje de su propia historia y sería imposible separar su vocación de la vocación de Israel, sin herir a los profetas en el secreto mismo de sus personas. Quizás el sentido *luminoso* de la profecía, el que ilumina su esencia por encima de los límites canónicos de la Biblia, resida en esa intimidad existencial entre la vida personal de los profetas y el destino del pueblo de Israel.

149. Is 8, 18.
150. Os 1.
151. Jer 16, 2.
152. Ez 24, 15-27.